DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Tesina de Licenciatura en Filosofía

La dialéctica como método analítico-transformativo: ontología, lógica y praxis revolucionaria en el pensamiento de Karl Marx (entre 1844 y 1852)

BAHÍA BLANCA ARGENTINA

Aldea, Clara

2025

Esta tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciada en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación realizada por Clara Aldea, en la orientación Historia de la Filosofía, bajo la dirección de la Dra. María Cecilia Barelli y la co-dirección del Lic. Esteban Gabriel Sánchez.

Índice

Introducción 4

1. El método de Marx I: dialéctica como ontología 9

1.1. La esencia genérica 11

1.2. La objetivación 14

1.3. La negatividad 17

1.4. La totalidad 21

2. El método de Marx II: dialéctica como lógica 24

2.1. Primera parte: estructura cognoscitivo-transformativa 26

2.1.1. Las *Tesis sobre Feuerbach* 26

2.1.2. *Poiesis* y *auto-poiesis* 26

2.1.3. La lógica de las contradicciones 30

2.2. Segunda parte: epistemología del movimiento 32

2.2.1. *Miseria de la Filosofía* 32

2.2.2. *Praxis* e historia 34

2.2.3. El método 37

3. El método de Marx III: dialéctica como praxis revolucionaria 43

3.1. La praxis "pensada": el programa 43

3.1.1. La historia y sus sujetos 44

3.1.2. La revolución 46

3.1.3. El programa 48

3.2. La praxis "realizada": la insurrección 50

3.2.1. El proletariado como clase-sujeto 51

3.2.2. La historia y sus leyes 53

3.2.3. El comunismo 55

Conclusiones 57

Bibliografía 61

Introducción

1- Problema que se propone analizar:

En el siglo XXI la crisis sistémica del capitalismo se configura como una problemática transversal a la filosofía y las ciencias sociales. Nuestro presente se enmarca en la amenaza por la continuidad de la estructura planetaria (Martín, 2023) y en el desarrollo de un "proyecto civilizatorio moderno" que agudizó sus estructuras de dominación (Colmenares, 2023). El capitalismo en tanto "sistema", es decir, totalidad ordenada de fenómenos y agentes, necesita progresivamente más "relaciones cosificantes"[1] para reproducirse. En estas condiciones, consideramos de relevancia preguntarnos qué modelo interpretativo rige la relación entre los seres humanos y la naturaleza, vista la dificultad del esquema tradicional de la modernidad para delinear perspectivas de futuro. Identificamos que Marx, en el umbral de las primeras expresiones de crisis del capitalismo, construye un método alternativo de interpretación y transformación de lo real. La presente investigación se inscribe en una tendencia relativamente reciente[2] a retornar a las obras clásicas de Marx y Engels para reconstruir un horizonte donde las "experiencias de la historia" no se hayan agotado todavía (Traverso, 2022).

Sostenemos como hipótesis principal que la "crítica materialista", entendida como el cuestionamiento de la crisis sistémica desde el núcleo de las relaciones sociales y productivas, puede ser reconstruida no sólo como una posibilidad hermenéutica, sino como un método. En efecto, rastreamos y sostenemos la aparición en los primeros años de Marx de una ontología, una lógica y una forma de práctica transformativa que pueden ser pensadas integrando un mismo modelo metodológico. Se trata de sistematizar las tres dimensiones bajo la noción de "dialéctica", una concepción compleja en la que confluyen estos tres sentidos. En el presente proyecto, nos proponemos indagar en el período inicial de este procedimiento. Encontramos la primera prefiguración del método marxiano en la disputa del sentido de la dialéctica con Hegel, cuyos esbozos iniciales nos remiten a los *Manuscritos económico-filosóficos* [1844]. Este primer abordaje constituye una de nuestras fuentes principales, junto a las *Tesis sobre Feuerbach* [1845], *Miseria de la filosofía* [1847], el *Manifiesto Comunista* [1848] y, por último, el *18 Brumario de Luis Bonaparte* [1852], más lejano en el tiempo, pero que nos permite identificar la maduración práctico-política de determinadas concepciones previas.

Para comenzar este trayecto resulta relevante, sin embargo, reconstruir cómo llega a Marx a la "dialéctica", noción que determinará desde el primer momento su búsqueda metodológica. Cabe

[1] Colmenares (2023) sigue a Grosfoguel (2018) en su teoría de la modernidad para identificar en el capitalismo la codificación de lógicas de dominación que reducen la interacción humana a relaciones utilitarias entre cosas. En consecuencia, tomar al capitalismo como sistema implica la imposibilidad de escindir el modelo productivo de su estructura ideológica, o la prosperidad de determinados sectores de la degradación de las condiciones de vida de otros.

[2] Tomamos a Traverso como representante de esta tendencia. En su libro *Revolución. Una historia intelectual* (2022), el autor revisa las hipótesis pesimistas que sostuvo en las décadas previas, y sostiene que es necesario volver a las categorías marxianas de "revolución" y "crítica" como herramientas para el cuestionamiento y la superación de las opresiones del presente.

mencionar que a la dialéctica acompaña una larga historia, Mondolfo (1959) reconstruye múltiples recuperaciones sólo en el mundo antiguo: de aparecer como sinónimo indiferenciado de la erística (1959: 98) pasa a asociarse a la mayéutica socrática. En Platón, la dialéctica es "contemplación del ente", "la naturaleza dialéctica (capacidad de ciencia verdadera) está en la visión del conjunto" (Rep. VII, 16, 537 en Mondolfo, 1959: 108). Para Platón, entonces, la dialéctica es un procedimiento contemplativo que busca explicar metafísicamente el orden de la totalidad. Kant, por su parte, en su "Dialéctica Trascendental", recupera este sentido de condensación del total de las ideas con el objetivo de señalar los límites de la razón (Sánchez Reulet, 1939). Este diálogo de siglos de la historia de la filosofía, irreductible en su complejidad al presente *racconto*, permite delinear algunas bases precedentes en el uso de la dialéctica como categoría para hablar del procedimiento del pensamiento y la organización global de la realidad. En el caso puntual de Marx, el antecedente directo es la concepción de dialéctica de Hegel. Por tal razón, consideramos necesario retomar la contraposición entre Marx y Hegel principalmente en el desarrollo de la primera dimensión, en la que rastreamos los aspectos ontológicos de la dialéctica. Mediante la exégesis de los *Manuscritos económico-filosóficos,* analizamos cómo el devenir de cada fenómeno se estructura de acuerdo al antagonismo con su contrario. Si queremos pensar en una ontología marxiana no podemos concebirla lineal ni estáticamente, es decir, no puede adecuarse al principio aristotélico de no contradicción. Precisamente, su cualidad dinámica garantiza que aquello que es A tenga lugar en el mismo universo que aquello que ya no es A, o todavía no es A, condensando en sí el proceso completo de lo que ha llegado a ser. Este esquema es móvil y al mismo tiempo sistemático, porque se apoya sobre lo que Hegel comprende como "movimiento dialéctico": el proceso mediante el cual la sustancia se crea a sí misma para oponerse a su propia figura y retornar a sí (Hegel, 2011: 37). En esta dimensión pretendemos inscribir los movimientos necesarios de la realidad (tanto del hombre, su trabajo y su conciencia como de la naturaleza y sus antagonismos internos) en un "sistema dialéctico".

Para la segunda dimensión, que pretende establecer las bases de una lógica explicada por el movimiento de la realidad, analizamos las *Tesis sobre Feuerbach* y *Miseria de la filosofía*. Ambas constituyen la primera búsqueda de Marx de una epistemología del movimiento, incapaz de simplificarse a la lógica formal cuyos principios de identidad y de no contradicción implican la supresión de la dinámica negativa y auto-generativa que hereda de Hegel. Para la reconstrucción de una lógica marxiana buscamos esclarecer el sentido de la concepción de *poiesis:* la capacidad del hombre de formular juicios sobre la realidad se asocia a la capacidad de crearla y establecerse a sí mismo como sujeto productor en el proceso.

Esta afirmación de sí implica un cuestionamiento político de lo que Marx denomina "ciencia de las apariencias", inherente al capitalismo y su modelo lógico tradicional, donde el sujeto colectivo pasa a un plano de la pasividad. En esta dimensión, buscamos justamente arrojar luz sobre el uso de la noción de "*praxis* revolucionaria", que en el pensamiento marxiano se deducirá con necesidad de este

devenir lógico-práctico.

El sentido de la "*praxis* revolucionaria" es explorado también en la tercera dimensión. Consideramos que el método dialéctico está incompleto si no desarrolla un lineamiento para la intervención en el devenir de la realidad. En tal dirección nos proponemos identificar el proceder de la historia de acuerdo con los antagonismos ontológicos y lógicos, y la formulación de un programa que parta del análisis de la estructura interna de las relaciones sociales y naturales para delinear una forma activa y transformativa específica. Recuperamos el *Manifiesto Comunista*, que encarna, como folleto para su amplia distribución, este programa sintético. Y también el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, un balance de la primera intervención política y consciente de sectores trabajadores, aquellos que, en el pensamiento marxiano, detentan la potestad transformativa, en la dinámica de las tensiones entre clases. Esta consideración "a priori" y "a posteriori" de las revoluciones de 1848 nos permite identificar el carácter de revisión permanente de sí mismo del programa revolucionario.

Hasta el presente, cada una de estas dimensiones ha sido abordada por separado, y en ocasiones de manera mutuamente excluyente. En este plan de trabajo nos proponemos considerarlas integralmente y a partir de un recorte determinado de la obra marxiana que nos permite poner en valor su período de juventud sin escindirlo de los momentos posteriores.

2- Objetivos de la investigación:

2.1.- Como objetivo principal nos proponemos reconstruir las bases del método dialéctico en Marx y articular sus múltiples dimensiones.

2.2.- Como objetivos secundarios nos proponemos:

2.2.1.- Insertar el pensamiento de Marx en su contexto histórico y político.

2.2.2.- Determinar las categorías que operan en la relación tripartita entre ontología, lógica y transformación.

2.2.3.- Establecer los alcances de la concepción marxiana de "sistema" y de "totalidad".

3- Estado de la cuestión

A continuación, desarrollamos tres grupos de autores que han abordado cada una de las dimensiones que destacamos en el pensamiento de Marx:

3.1.- El primer grupo está constituido por críticos que rastrean una ontología en el pensamiento marxiano. Este interés aparece en *Marx, ontología y método* (2015) de Chasin, quien encuentra que la resolución de todo problema metodológico en Marx se dilucida mediante la "excavación por el ser de las cosas". Lee los *Manuscritos económico-filosóficos* como la clave de la relación dialéctica entre la actividad sensible de los seres humanos y el devenir intrínseco de la realidad. También Flügel-Martinsen, en "Entfremdung und Subjektivität bei Marx. Zwei konkurrierende Denkwege?" (Flügel-Martinsen, 2009), toma los *Manuscritos* como fuente para identificar que la descripción del desarrollo de la realidad en Marx implica también una

lectura del trabajo humano que la transforma. En la perspectiva del autor, es posible encontrar en la acción directa del hombre sobre la cosa un "modo de subjetivación".

Por último, recuperamos a Renault quien, en *Marx y la filosofía* (2017) describe una relación entre la ruptura política de Marx con los jóvenes hegelianos y la conformación de un método autónomo. Encuentra que en los *Manuscritos económico-filosóficos* y en *Miseria de la filosofía* radica una distancia respecto de la tradición que consiste en superar la filosofía realizándola prácticamente. La sistematización de ese doble movimiento resulta, entonces, una primera búsqueda de la dialéctica.

3.2.- En el segundo grupo destacamos algunos hitos de la tradición marxista que se han preguntado por la lógica y la forma en que se constituye un sistema científico para el estudio de los fenómenos. Se trata de una selección acotada, ya que la "epistemología marxista" constituye de por sí un objeto de estudio de amplio alcance. Resulta de relevancia histórica la pregunta epistemológica que se hace Trotsky en el seno de la Unión Soviética. En "De un arañazo al peligro de gangrena" (Trotsky, 2018), desarrolla la relación entre las concreciones y las abstracciones que constituyen la totalidad en el pensamiento de Marx, como búsqueda de un marco orientador de una estructura lógica alternativa a la formal. Las experiencias de emancipación del proletariado en la historia han debido enfrentarse al desafío de elaborar su propio sistema científico.

Otro aporte destacable es el de Althusser, quien, en obras como *Para leer El Capital* (Althusser y Balibar, 2004) marca un corte en la obra marxiana para encontrar sólo en su período de madurez un hallazgo del método científico. Esta escisión, así como la consideración de la dialéctica como un método de exposición y no de análisis-transformación, ha sido un punto de inflexión en la tradición del marxismo. Se trata de una fórmula hermenéutica que ha sido cuestionada desde la "filosofía de la praxis", con representantes como Sánchez Vázquez. En *Ciencia y revolución* (Sánchez Vázquez, 1983), deja asentado un debate en el que establece que, contrariamente a Althusser, el núcleo del método de Marx (cuyas prefiguraciones pueden hallarse ya en su juventud) no radica en su capacidad de exposición, sino de transformación práctica y revolucionaria. Esta consideración de la estructura del pensamiento análoga a la de la realidad puede encontrarse en críticos de diferentes tradiciones, como es el caso de Sacristán. Los artículos compilados en *Sobre Marx y marxismo* (Sacristán, 1983) reconstruyen minuciosamente el modo en que la dialéctica, entendida como la dinámica de lucha entre elementos contrarios, aparece como el elemento "isomorfo" entre la ciencia y el ser.

3.3.- El tercer grupo está compuesto por aquellos críticos que abordaron la noción de la "praxis" en la obra marxiana. Antonio Labriola fue uno de los primeros en constituir una tradición que recuperó la dialéctica como elemento determinante para el desarrollo de una ciencia de la historia. En *Del materialismo histórico* (Labriola, 2004), inaugura una tradición que recoge la labor engelsiana de leer a Marx en clave metodológica, con foco en las nociones de "mediación" y de "composición". Bensaïd (2002)

continuó durante el siglo XX esta búsqueda de un orden práctico inherente a la historia, y lo encuentra en la estructura mediante "saltos". En analogía con la teoría militar de Clausewitz, Bensaïd destaca la noción de "giros bruscos" como la forma que toman los procesos de ruptura necesarios para que las tensiones entre elementos contrarios se resuelvan en una u otra dirección.

Traverso, como mencionamos anteriormente, escribe *Revolución. Una historia intelectual* (Traverso, 2022) en recuperación de estos "saltos" como la forma determinante del devenir histórico. La praxis humana, entonces, interviene en estos cambios radicales mediante la "revolución", la absoluta inversión de relaciones económicas, sociales y valorativas. Por último, destacamos el artículo "Atravesar la dialéctica del capital. El encuentro de Marx con el método en estado práctico" (2021) de Expósito, quien exhibe la profunda influencia que ejercen sobre la concepción marxiana del método los procesos insurreccionales de la época.

4- Marco teórico

Consideramos el proyecto *Marx-Engels-Gesamtausgabe* ($MEGA^2$), iniciado hacia finales de la década de 1950 como una revisión de la edición de Riazanov (publicados 12 tomos entre 1927 y 1935), y que se extiende hasta la actualidad bajo la dirección de la Fundación Internacional Marx-Engels (IMES) (Fineschi, 2013: 87-93). El establecimiento de la $MEGA^2$ como la edición "histórico-crítica" permite abordar el tratamiento de Marx, desmarcándola de la tarea editorial del control del Comité Central del PCUS (Fineschi, 2013: 89-90). La publicación completa de las obras de Marx y Engels es una tarea en proceso de elaboración que encuentra en la sistematización de la producción escrita un modo de "leer a Marx históricamente" (Fineschi, 2013: 101).

El presente plan de investigación busca recuperar la pregunta por Marx para el presente, enmarcado en la búsqueda similar de distintos autores. En primer lugar, nos apoyamos en Colmenares, quien en "El método de Marx y la inversión de la dialéctica" (2023) aporta una reconstrucción de la relación entre Marx y Hegel desde los intereses de clase que representa cada uno. Nos permite identificar el método, por lo tanto, como una toma de posición político-crítica. En segundo lugar, recuperamos la producción reciente de Martín. *Ilustración sensible* (2023) permite establecer una conexión necesaria entre el materialismo como método y la interacción de todos los fenómenos en un mismo sistema.

Por último, aparecen como sostenes transversales del presente marco teórico *Nuestro Marx* (2011) de Kohan y *Ontología del ser social* (2016) de Lukács. Ambos forman parte de un corpus que rastrea activamente el pensamiento dialéctico de Marx, lo reconstruye y lo diferencia de Hegel con respecto a la recuperación de la capacidad creativa y transformativa del hombre y su conciencia.

5- Metodología y técnicas de investigación a utilizar

La metodología a utilizar será histórico-conceptual, de acuerdo a los criterios de Rorty (1990). Se propone una exégesis textual de las obras vertebrales de Marx. Un primer paso será la reposición

argumental, y un segundo paso, la reconstrucción contextual del mundo de lecturas con la que interactúan. Según Rorty, la clave del abordaje historiográfico radica en la reconstrucción del "escenario intelectual" de la obra de cada filósofo (Rorty, 1990: 70). El tercer paso es de contextualización política general de la década de 1840 desde la perspectiva de la lucha de clases, siguiendo a Rorty en el mecanismo de entablar "diálogos" con la propia metodología del autor estudiado (Rorty, 1990: 73).

En segundo lugar, se propone una exégesis textual de las fuentes secundarias que permitan reconstruir el tratamiento y la recepción de la obra marxiana de juventud, para identificar los antecedentes de una recuperación metodológica hoy. En tercer lugar, se busca establecer los puntos de vista y las perspectivas desde los que se va a abordar la investigación, tomando las hipótesis de trabajo como los ejes estructurantes de tal desarrollo.

1. El método de Marx I: dialéctica como ontología

En este primer apartado desarrollaremos un abordaje de la dimensión ontológica en el pensamiento de Marx del período señalado. Comenzamos por este aspecto al encontrar que la pregunta por lo existente motoriza las aproximaciones tempranas del autor. Descubre, en la minuciosa lectura de Hegel que comparte con jóvenes hegelianos contemporáneos[3], que las relaciones entre diversos elementos de lo real se edifican en torno a antagonismos, a pugnas existentes tanto en el mundo natural como social que, por imperceptibles que resulten, son constitutivas de todo lo que existe. Cuando nos preguntamos por la ontología, entonces, estamos buscando hacer evidente cómo la investigación de Marx sobre las relaciones entre contrarios deriva en un esbozo de un sistema dialéctico que describe el esquema sobre el que se asienta la realidad.

El punto de partida marxiano es Hegel. En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel introduce la noción de "realidad efectiva" o *Wirklichkeit* como la unidad dinámica de la existencia y la esencia, es decir, la conjunción entre la manifestación inmediata, externa, de la forma de lo absoluto y la absoluta interioridad que implica que ya aconteció la reflexión y, por lo tanto, la mediación. Hegel describe cómo lo absoluto, es decir, la "multiforme variedad del mundo" (Hegel, 2011: 594) compuesta por esta correlación entre interioridad y exterioridad, recorre un sendero de tres momentos hasta consolidar la *Wirklichkeit*. En primer lugar, lo absoluto se exhibe en sus determinaciones, mostrándose idéntico a sí mismo. En un segundo momento, la reflexión lo determina al punto de volverlo atributo, es decir, una mera apariencia exterior. Por último, la "realidad efectiva" se realiza cuando la totalidad de las determinaciones de lo absoluto pueden conjugar tanto su aparecer inmediato, irreflexivo, como su ser reflexionado tanto en

[3] Los llamados "jóvenes hegelianos" eran receptores de la obra de Hegel, de intensa actividad política, pertenecientes a la "fracción izquierda" del hegelianismo durante los años 1830 y 1840. En este contexto, Marx desarrolla sus primeros escritos políticos y filosóficos, en discusión con algunas figuras destacadas de la escena joven hegeliana como Arnold Ruge, Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Max Stirner y Moses Hess (Renault, 2017: 81-83).

sí como en otro. Para Hegel, "lo absoluto, al ser ese movimiento de exhibición que se porta a sí mismo (…), es externalización, no de una cosa interna ni frente a otra cosa, sino solamente como acto absoluto de manifestarse para sí mismo" (Hegel, 2011: 599).

La concepción de "realidad" que recuperaremos para pensar la ontología marxiana es precisamente esta condición de "realizada en acto". Se trata de identificarla con el movimiento incesante que combina al mismo tiempo el devenir de las determinaciones de la cosa que se manifiesta y la reflexión, tanto sobre sí misma como en terceros. En Marx, la necesaria interacción entre interioridad y exterioridad de la realidad aparece, como veremos en adelante, en la correspondencia entre la estructura del ser humano, su conocimiento del mundo y su acción sobre él, y la forma del movimiento de todo lo existente. Para poder pensar la realidad desde las tensiones entre elementos contrapuestos, que cohabitan creando en acto la "realidad efectiva", es necesario admitir en el movimiento de lo real la posibilidad de la contradicción. Al habilitar ontológicamente la contradicción, abrimos el camino a otro elemento estructural de la realidad para Marx (una vez más, siguiendo a Hegel): la negatividad. Para la consideración de los lineamientos iniciales de la ontología marxiana tomaremos los *Manuscritos económico-filosóficos*, una serie de fragmentos escritos durante 1844 y publicados recién en 1932 mediante el trabajo de restauración de Riazanov[4]. Por tal razón, no es posible comprenderlos como una obra unificada, sino más bien como el producto de múltiples reflexiones de Marx en su estudio de los pilares del capitalismo, es decir, de los economistas políticos como Smith, Ricardo y Say, y de la tradición filosófica de la época como Hegel y sus seguidores. Consta de tres manuscritos ordenados de forma tal que parten de los sufrimientos inmediatos y cotidianos del ser humano bajo el régimen de la propiedad privada y se elevan hacia la construcción de leyes generales que reglan esta interacción entre el hombre y su esencia. Los primeros dos manuscritos esclarecen la relación entre el trabajo alienado [*entfremdete Arbeit*] y la propiedad privada, una interrelación necesaria para cristalizar la desposesión del trabajador. El tercero pretende superar esta condición desde el planteamiento del comunismo y la crítica de la dialéctica hegeliana.

La dimensión ontológica de la dialéctica será analizada según cuatro categorías. Si bien partimos de comprender el movimiento dialéctico como un proceso que integra a los particulares en sistemas ordenados, a fines de indagar en la composición interna del pensamiento ontológico de Marx, dividiremos las unidades de análisis para profundizar en cada una de ellas. Comenzamos por la categoría que resulta inmediata al conocimiento de la cotidianeidad humana: la esencia genérica. En ella

[4] El trabajo de recopilación y edición de Riazanov se desarrolló durante los primeros años de la Unión Soviética en el marco del Instituto Marx-Engels con la intención de elaborar una síntesis de las obras completas de los fundadores del marxismo. Fue expulsado del IME antes de concluir su tarea y fusilado en 1938 por desarrollar una línea hermenéutica de la obra marxiana a contracorriente de la oficial. La obra de juventud a su cargo, por lo tanto, permaneció sin ser trabajada en la U.R.S.S. durante años, en especial los *Manuscritos económico-filosóficos* que postulaban una ruptura con la asociación mecánica entre el trabajador y la praxis política (Musto, 2016: 24-25).

encontramos el trabajo como fuente de afirmación de lo propiamente humano, por lo que nos habilita a pasar a la segunda categoría, la de objetivación. La negatividad, ya sugerida, le continúa como una profundización en la dinámica ontológica, y la última categoría es la de totalidad, que busca sintetizar las conclusiones obtenidas en las anteriores.

1.1. La esencia genérica

En *Manuscritos económico-filosóficos,* Marx escribe que el hombre se relaciona con el mundo desde su trabajo, su posibilidad de crearlo y transformarlo. Es posible encontrar, entonces, que la dimensión ontológica en el pensamiento del autor implica una particular antropología que se subsume a ella, pero que resulta indispensable para la consideración completa de la realidad. Marx define el trabajo como la "actividad vital" del hombre, su "vida productiva misma" que, en tanto se realiza, "crea vida" (Marx, 2015: 112). Es lo "propiamente humano", aquello que podemos comprender como "esencia genérica" por cuanto diferencia a la humanidad en tanto género. Sin embargo, nuestro primer conocimiento de las cualidades transformativas del hombre no aluden a su pleno despliegue, sino a lo que Marx denomina "trabajo alienado o enajenado"[5] [*entfremdete Arbeit*], una actividad vital humana que le resulta impropia y extraña. En esta categoría buscamos indagar cómo se constituye lo "propio" del hombre en pleno régimen de la propiedad privada[6], considerando que

> hemos extraído el concepto de *trabajo enajenado* de la economía política como resultado del *movimiento de la propiedad privada*. Pero el análisis de este concepto revela que, aun cuando la propiedad privada aparece como razón, como causa del trabajo enajenado, es, antes bien, una consecuencia de él (Marx, 2015: 117).

Las relaciones económicas que resultan de la sociedad capitalista construyen formas específicas de concebir el trabajo, y asimismo crean y reproducen el régimen de la propiedad privada. Esta negación de las cualidades inherentes al género humano, obturación de lo que Marx denominará su "vida genérica", coexiste asimismo con las dimensiones positivas del trabajo. La existencia humana está signada por múltiples relaciones contradictorias en tensión. En la medida en que el trabajo del obrero pertenece a otro, se revela la "pérdida de sí mismo" (Marx, 2015: 110). Es en ese proceso en el que, para Marx, "lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal" (Marx, 2015: 110).

Ese sí mismo que la propiedad privada obtura es interpretado por Marx como la "esencia genérica"

[5] En la Introducción a *La alienación: historia y actualidad,* Miguel Vedda y Antonino Infranca dejan establecido que "Marx utiliza indistintamente las palabras alemanas *Entfremdung* [alienación] y *Entäußerung*; seguimos aquí la tradición de traducir al castellano el segundo término como enajenación" (Vedda y Infranca, 2012: 11).

[6] En *Manuscritos económico-filosóficos,* la referencia a la "propiedad privada" se construye como la acumulación de los medios de producción en manos de una clase, contrapuesta a la clase que, al no poseerlos, sólo detenta su trabajo. Se constituye como la bisagra de una partición categorial a grandes rasgos entre la clase propietaria y la "trabajadora" o "desposeída". Marx detalla que "se considera la *propiedad privada* sólo en su aspecto objetivo, pero teniendo siempre como esencia el trabajo. Su forma de existencia es, por tanto, el *capital*" (Marx, 2015: 138).

del hombre[7]. Lo singular para el hombre es poder reconocerse a sí mismo como parte y agente del conjunto social:

> El hombre es un ser genérico, no solo porque práctica y teóricamente convierte en objeto suyo al género (…), sino también (…) porque se relaciona consigo mismo como con el género actual y vivo, porque se relaciona consigo mismo como con un ser *universal* y, por ello, libre (Marx, 2015: 111).

El ser humano puede conceptualizar su propia pertenencia social y, con ello, dar un salto cualitativo hacia una mayor comprensión de su capacidad de trabajo[8]. Este hombre social tiene "objeto, naturaleza y sentido fuera de sí" (Marx, 2015: 198), es decir, que los "objetos de sus impulsos existen fuera de él, como objetos independientes de él; pero esos objetos son objetos de su necesidad, esenciales para la puesta en acción y la confirmación de sus capacidades" (Marx, 2015: 198). La necesidad de existir en un mundo cambiante y acorde a la variabilidad humana impulsa al trabajo como creador de la realidad objetiva.

El núcleo de la esencia genérica del hombre consiste en la construcción de la realidad que habita, pero esto no implica una creación *ex nihilo*. Marx encuentra que la naturaleza se le aparece al hombre como su "medio de subsistencia". Es la base para el desarrollo del trabajo. El hombre parte de lo natural como su sustrato y nutre con ello la necesidad social de crear y transformar. En la medida en que el trabajo media entre el hombre y la naturaleza, también esta relación se ve imbricada en las tensiones de la alienación. Marx sostiene que: "cuanto más *se apropia* el trabajador del mundo externo, de la naturaleza sensorial, a través de su trabajo, tanto más se ve privado de *medios de vida*" (Marx, 2015: 108). Resulta relevante en este punto el subrayado original del texto: la vinculación humana con su actividad y con su medio ocurre mediante la apropiación. El trabajo va perdiendo su carácter creativo, y se convierte en reproductor de los mecanismos de posesión de la propiedad privada. De este modo, las leyes sociales y económicas permean el mundo natural y su relación con el hombre.

La ontología marxiana puede ser reconstruida a partir de una matriz de pasiones y acciones. Existe una correspondencia dialéctica entre sujetos y objetos en continuo movimiento, donde lo necesario para la subjetivación es tornarse objeto para otro[9]. Hombre y naturaleza se encuentran ligados por la "esencia genérica" de aquél, que le permite fluctuar entre la objetividad y la subjetividad, y por la estructura móvil de esta última:

> Tanto el material del trabajo como el hombre en cuanto sujeto son el resultado y el punto de partida del movimiento. Así pues, el carácter *social* es el carácter universal de todo el movimiento; *así como*

[7] En el prólogo a la *Ontología del ser social* de Lukács, Vedda resalta la relevancia de la noción de *Gattungswesen* (esencia genérica) en la relación antropología/ontología del proyecto marxista. La "esencia genérica" es el yo del hombre que se afirma en la praxis. La plena imbricación dialéctica entre el individuo y la sociedad, que acontece mediante el trabajo y la transformación de la realidad en movimiento, da como resultado esta concepción (Vedda, 2016: 17).

[8] La categoría de *Gattungswesen* se completa, a lo largo de la obra marxiana pero principalmente en su juventud, con la de *Gemeinwesen*: la comunidad humana, la síntesis de relaciones sociales que tejen minuciosamente un entramado entre los hombres, su cultura, su historia y la naturaleza.

[9] Flügel-Martinsen (2009) delinea una relación de correspondencia entre la subjetivación como proceso y la objetivación como momento del trabajo (aún alienado). Pone a dialogar a Marx con la perspectiva aristotélica de la *póiesis* y determina que la creación de objetos impulsa una actividad antropológica, constructora de sujetos humanos. Pero también identifica una actividad ontológica en la creación humana de mundo, y en esa interacción no sólo construye objetos, sino que se objetiva a sí mismo en tanto cada uno de sus pares sociales lo crea a él junto a toda la realidad circundante.

> la sociedad misma produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es producida por este (…). La esencia *humana* de la naturaleza está presente solo para el hombre *social* (Marx, 2015: 144).

Cuando el "hombre social" se desdibuja de la conciencia humana, la esencia genérica del hombre se desgarra. Sin embargo, esta forma escindida del hombre no es aceptada por Marx como el devenir necesario. La completitud genérica, que Marx menciona como la recuperación del "hombre total" (Marx, 2015: 146), implica que el trabajo humano desmantele el régimen de la propiedad privada y cree sus propias relaciones sociales. El segundo apartado del tercer manuscrito se orienta precisamente a esclarecer la perspectiva del comunismo[10] entendido como la "superación positiva" del régimen de la subsunción del trabajo al capital. El comunismo no se deduce exclusivamente de lo que al hombre le "falta" para alcanzar la plenitud de sus capacidades, sino además del potencial de la clase trabajadora[11] como productora y reproductora de las relaciones sociales y económicas. Si ella construye y sostiene las existentes, también puede elaborar nuevas que le sean más beneficiosas.

De los *Manuscritos* considerados íntegramente es posible rescatar que así como la dimensión negativa[12] del trabajo produce determinadas relaciones intersubjetivas, también puede generar nuevas. El restablecimiento de las relaciones entre labor y necesidad social, la abolición de la oposición trabajador - poseedor y la revinculación entre el salario y el tiempo de trabajo sólo pueden acontecer mediante el trabajo mismo. Si entendemos la pugna como el núcleo vivo del movimiento de lo real, podemos ver que esta forma superadora del trabajo radica en la profundización del antagonismo de clases[13]. También la lucha sintetiza la voluntad transformadora intrínseca a la esencia genérica humana que usualmente se concreta en el trabajo. En este marco es que Marx sostiene:

> Este comunismo es (…) la *verdadera* solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza

[10] Por "comunismo" Marx comprende tanto el movimiento de supresión de la propiedad privada y sus consecuencias como la elaboración de nuevos mecanismos sociales y productivos. En el presente texto guarda estrecha relación con la afirmación positiva del hombre, de forma tal que se comprende que "el comunismo es, como naturalismo pleno = humanismo y, como humanismo pleno = naturalismo (…), el movimiento *concebido* y *consciente* de su *devenir*" (Marx, 2015: 142).

[11] En adelante, nos anclaremos en la concepción de Lenin de las "clases sociales", desarrollada en el folleto, "Una nueva iniciativa": "las clases son grandes grupos de hombres que se diferencian entre sí por el lugar que ocupan en un sistema de producción social históricamente determinado, por las relaciones en que se encuentran con respecto a los medios de producción, por el papel que desempeñan en la organización social del trabajo y, consiguientemente, por el modo y la proporción en que perciben la parte de riqueza social de la que disponen" (Lenin, 1973: 116-117). Dos Santos realiza un aporte complementario en "El concepto de clase social", al indicar que las clases implican para Marx una "personificación de las categorías económicas centrales de un determinado régimen de producción" (Dos Santos, 1967: 88).

[12] La consideración de la negatividad del trabajo es un aspecto fundamental de la crítica de Marx a Hegel. Aquél sostiene que éste "sólo ve el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o en cuanto hombre enajenado" (Marx, 2015: 193). Lo singular de la perspectiva marxiana es precisamente la puesta en evidencia de una dimensión de la autoactividad humana que transcurre al interior de una forma impropia y clausurada de sí misma.

[13] También esta búsqueda del comunismo como la fuente de reorganizar la actividad productiva en su forma y su contenido es producto del diálogo con su tradición. Renault sostiene que "una vez más, Marx se inspira en Engels y en Hess; dado que uno y otro veían en la economía moderna la forma última de un desarrollo de la alienación cuya función histórica consistía en permitir que la humanidad se encontrara a sí misma en forma consumada. Muy particularmente decisiva es la forma en que Hess había reinterpretado a Feuerbach haciendo de la esencia genérica de la humanidad un conjunto de "fuerzas" que sólo pueden "activarse" [*sich betätigen*] en la cooperación [*Zussamenwirken*] entre los hombres" (Renault, 2017: 123). Los *Manuscritos* ensayan una cierta sistematización del trabajo alienado que remite a los jóvenes hegelianos. Como en el caso de Hess, las deliberaciones en torno al comunismo que aparecen en las publicaciones de la juventud de Marx son, con frecuencia, la intervención en el debate filosófico al interior del movimiento joven-hegeliano.

> y con el propio hombre, entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es la solución del enigma de la historia y se sabe a sí mismo como tal solución (Marx, 2015: 183).

Marx nunca desarrolló con especificidad a qué tipo de sociedad hacía referencia al hablar de comunismo, mucho menos en un texto como el que nos convoca que, además de pertenecer a un período temprano de su obra, no fue pensado como un estudio minucioso de la realidad "post-capitalista". Pero sí podemos atender al problema de la supresión de las contradicciones. Como sostiene, "la propia solución de las oposiciones *teóricas* solo es factible en forma *práctica*" (Marx, 2015: 150), de modo que no se trata de eliminar todo antagonismo, sino aquellos construidos idealmente sobre las apariencias de las relaciones sociales, que son producto de la sociedad capitalista. La recuperación del "hombre total" implica superar las rupturas al interior de la esencia genérica humana, pero ello es sólo la base para que el ser humano intervenga en el mundo que ha creado, para transformarlo libremente de acuerdo a sus necesidades. Mientras se conserve la capacidad de trabajar e impulsar modificaciones en la estructura de lo existente, el movimiento permanecerá y, por lo tanto, la contradicción seguirá siendo su motor, sólo que no tenemos medios para conocer a priori cuáles van a ser sus características. Por esa razón, Marx cierra el apartado de "Propiedad privada y comunismo" de la siguiente manera:

> El comunismo es la posición en cuanto negación de la negación; por ello, es el momento *real* de la emancipación y recuperación humanas, momento necesario para la ulterior evolución histórica. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio enérgico del futuro próximo, pero el comunismo no es, en cuanto tal, la meta de la evolución humana, la forma de la sociedad humana (Marx, 2015: 155).

La categoría de esencia genérica, entonces, es la que permite pensar en la ontología marxiana como un mecanismo de afirmación del hombre y de su capacidad creadora. Se trata de una afirmación que se sostiene necesariamente en la colaboración social, es decir, en la perspectiva del trabajo como praxis que sólo puede ser transformativa en tanto pone en movimiento relaciones intersubjetivas. El comunismo se deriva, entonces, del horizonte práctico que construye el trabajo en su forma social, de la creatividad concretada a diario en la actividad productiva y reproductiva. A continuación, abordamos el modo en que cada individuo se encuentra en relación con otros y con el sistema ordenado que es el mundo que habita y recrea.

1.2. La objetivación

Anteriormente, en la categoría de esencia genérica, señalamos que la actividad vital del hombre tiene tanto un cariz positivo, en la medida en que permite afirmarse y crear realidad, como uno negativo, en tanto se encuentra enajenado. La "objetivación" se deduce de la conjunción entre ambos, de considerar el trabajo como una "totalidad" compuesta de elementos contradictorios que da como resultado la producción de objetos concretos. Por "objetivación" Marx comprende lo que se denomina en alemán como *Vergegenständlichung*. Es el proceso mediante el cual las capacidades transformativas del hombre existen en un "ser fuera de sí" (Marx, 2015: 134), con el que guarda una relación de correspondencia. Resulta

relevante pensarla como categoría ontológica dado que se trata del proceso mismo en que el hombre se vuelve tal, creando con su trabajo un mundo objetivo. La bisagra entre la antropología y la ontología puede comprenderse bajo la lupa de la objetivación: el hombre pasa de ser producto de lo real a ser su creador y transformador gracias a la capacidad de objetivar sus capacidades genéricas. La objetivación resulta determinante para la autoafirmación del sujeto productivo, en tanto pone "fuera de sí" lo que le es propio y, mediante esta actividad, articula su existencia humana con su mundo natural circundante.

Marx identifica que "el producto del trabajo que se ha fijado, que se ha materializado en un objeto, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación" (Marx, 2015: 106). En su dimensión positiva, la objetivación es también la realización del hombre, que condensa sus capacidades[14] y el tiempo dedicado a la producción en un objeto que retornará a la sociedad en forma de un bien utilizable. Sin embargo, en el régimen de la propiedad privada la objetivación implica la "desrealización" del obrero, en tanto "la existencia del trabajador está reducida a la condición de existencia de cualquier otra mercancía" (Marx, 2015: 48) y sólo realiza su trabajo para garantizar su supervivencia.

Lo determinante para comprender la objetivación es que "la relación del hombre consigo mismo solo se torna para él *objetiva, real* a través de su relación con otro hombre" (Marx, 2015: 116). Si esa relación es alienante, es decir, se asienta sobre las bases de la apropiación del trabajo de unos por otros que comercializan sus productos, será esta impropiedad la que se condense en la objetivación. Se torna, por lo tanto, un mecanismo de "desrealización". Si esa relación es provechosa o, como lo comprende Marx, "social", el ser humano se afirma como tal mediante la objetivación. La forma social del trabajo implica una restitución en dos niveles: entre los múltiples eslabones escindidos por la división del trabajo[15] para conformar una unidad productiva común; y entre la esfera de la producción y la de las necesidades sociales. El carácter dual de la objetivación se refleja en la estructura de la "enajenación" [*Entäußerung*].
Marx sostiene que "la superación de la autoalienación describe el mismo camino que la autoalienación" (Marx, 2015: 138). Sólo al percibir que la capacidad esencial del hombre resulta ajena para las amplias mayorías trabajadoras, sólo al notar la alienación, es posible dar un paso fuera de ella. La necesidad de que el trabajo en su dimensión creadora alcance al total de la humanidad genera la urgencia de construir una perspectiva emancipadora de él, y ello sólo se constituye llevando la autoalienación hasta sus últimas consecuencias, hasta el punto en que revele el carácter irreconciliable de la contradicción entre

[14] La capacidad se comprende, en este caso, como la cualidad genérica potencial del hombre: "para el hombre en sociedad, la realidad objetiva se convierte siempre en realidad de las capacidades esenciales humanas" (Marx, 2015, 148). La cualidad intrínseca del hombre es, entonces, la que le permite apropiarse social y comunitariamente de la realidad.
[15] Marx destina extensos párrafos de los *Manuscritos* a exponer la lógica de acumulación que encierra la división del trabajo. Por motivos de extensión no incursionamos en ella, pero resulta de relevancia destacar que la visión de las sociedades como conjunciones de individuos, segmentados por su capacidad productiva, es parte de la lectura liberal burguesa de las relaciones entre los hombres, radicalmente contrapuesta a la consideración marxiana de la producción como totalidad ordenada.

propiedad privada y trabajo. La objetivación también resulta, en última instancia, una vía para la reapropiación del trabajo: en tanto la relación entre los hombres no es sólo entre productor individual y propietario de la industria, sino principalmente entre los productores como clase, se construye una posibilidad de objetivar las propias cualidades de forma positiva. Ello no sucede plenamente en el capitalismo, pero la unificación de los trabajadores a través de demandas comunes permite vislumbrar los medios para que su actividad vital alcance una superación del actual estado de cosas. Es en este sentido que Marx afirma:

> La conducta real, activa del hombre consigo mismo como (…) ser humano es solamente posible en la medida en que él crea realmente todas sus capacidades genéricas –lo que a su vez sólo es posible a través de la acción conjunta de los hombres solo como resultado de la historia-, se comporta en relación con las capacidades genéricas como objetos, lo que a su vez solo es posible, en principio, bajo la forma de la alienación (Marx, 2015: 193).

Marx pone el foco en que el trabajo en tanto actividad vital y capacidad genérica también es producto del hombre y del modo en que se relaciona consigo mismo. La capacidad genérica del hombre es pensada como objeto, como producto de sí misma. Al "ponerlo fuera de sí" se comprende al trabajo no como atributo personal, sino como cualidad inherente al hombre en cuanto conjunto activo.

La objetivación permite que el proceso de crear mundo objetivo se nutra de un agente: el hombre que produce el entorno que habita y, en un mismo movimiento, a sí mismo[16]. La ligazón entre la ontología marxiana y su antropología es, por lo tanto, necesariamente dialéctica, ya que la producción de sí del hombre se sostiene sobre la tensión que crea esa conjunción de relaciones. La autoafirmación mediante la objetivación de las propias capacidades genéricas se construye en la lucha con la propiedad privada, así como la apropiación para sí del trabajo por parte del trabajador se crea en la pugna con el no trabajador por los frutos de la producción. En el caso de la construcción antropológica, esta pugna se torna eminentemente política, dado que para Marx la "abolición positiva de la propiedad privada" equivale a la apropiación *sensorial* del ser y la vida humanos, del hombre objetivado, de las *obras* humanas para y por el hombre, no solo debe ser concebida en el sentido del goce *inmediato*, unilateral, no solo en el sentido de la *posesión* (…). El hombre se apropia de su ser universal de un modo universal; así, pues, como un hombre total (Marx, 2015: 146).

La objetivación garantiza aquello que Marx denomina "puesta en práctica de la realidad humana" (Marx, 2015: 146), es decir, la forma en la que el hombre puede hacer uso práctico de su trabajo y sus frutos a partir de suprimir la subsunción del trabajo al capital. Marx sostiene que "para el hombre socialista, *toda la así llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre a través del

[16] Marx se refiere a este procedimiento bajo la noción de *Selbstätigung*, "autoactividad". Se trata del mecanismo del que se sirve el hombre, produciendo sus medios de vida, para crearse a sí mismo. En la medida en que la transformación activa de su entorno es lo que le resulta propio y la producción de objetos útiles reproduzca su existencia puede hablarse del trabajo como una actividad en la que el ser humano se afirma.

trabajo humano"[17] (Marx, 2015: 154). La disputa por la emancipación del trabajo es, entonces, una pugna por la producción humana de la sociedad y de la historia. El punto más álgido de las contradicciones es aquél en que se crea una sociedad radicalmente novedosa, que no resuelve la tensión dialéctica, sino que la reinicia con nuevos elementos en juego. La "afirmación positiva" del ser del hombre y del mundo mediante la contradicción está posibilitada por una condición ontológica determinada: la "negatividad". A continuación, detallamos el rol que ella cumple en el movimiento mediante tensiones antagónicas.

1.3. La negatividad

Como indicamos anteriormente, la negatividad en el pensamiento de Marx se encuentra, en primera instancia, en profunda ligazón con la filosofía hegeliana. La realidad [*Wirklichkeit*] comprendida en su dinámica total se funda en la coexistencia de elementos negativos y positivos. Esto es condición necesaria (aunque no suficiente) para que la realidad sea dinámica. Aquello que existe lo hace en determinada extensión de tiempo, período en el que muta, afirmando y negando cualidades de sí mismo a cada paso.

Marx indaga en esta categoría, en los *Manuscritos económico-filosóficos,* en relación con la lectura que hace Feuerbach de Hegel. Encuentra que la negación es, para Feuerbach, el núcleo de la superación de cada uno de los momentos por los que discurre la lógica hegeliana; y la negación de la negación el mecanismo de autoafirmación de su filosofía (Marx, 2015: 188). Ahora bien, si bien Marx admite que la negación de la negación es la base metodológica, cuestiona que este movimiento sintetice la totalidad de la dinámica de lo real:

> dado que Hegel concibió la negación de la negación –según la relación positiva que reside en ella como lo verdadera y únicamente positivo; según la relación negativa que reside en ella, como el único acto verdadero y acto de autoconfirmación de todo ser- encontró sólo la expresión abstracta, lógica, especulativa para el movimiento de la historia (Marx, 2015: 188).

Destaquemos, en primer lugar, que la historia se refiere tanto a la producida por el hombre como al proceso de cambio de la naturaleza. Este movimiento es precisamente la tensión lógica entre contrarios, pero sin encontrar todavía su sustrato material, que es precisamente el punto de interés de la ontología de Marx. Sin embargo, de la dinámica dialéctica destaca el papel que cumple la negatividad, una categoría que adquiere mayor relevancia cuando se eleva por sobre su expresión especulativa y se enraíza en la "conciencia humanamente sensorial" (Marx, 2015: 192). Es decir, en la medida en que el ser humano puede comprender el sentido con el que se construye la historia y saberse parte de él, la negación se convierte en actividad transformativa. La negatividad, entonces, es la noción que subyace a este movimiento de

[17] Las distinciones entre socialismo y comunismo sólo resultan tajantes durante el siglo XX. En los años previos a la constitución de la Asociación Internacional del Trabajo, los socialistas eran un grupo ecléctico con pocos aspectos estratégicos en común (Engels, 2006: 36 y siguientes). En este texto las nociones de socialismo y comunismo se utilizan como pares conceptuales que reflejan la pugna por una sociedad que subvierta de raíz las condiciones productivas del capitalismo. En el apartado "Propiedad privada y comunismo", se emplea al menos tres veces la noción de "socialismo" como su equivalente, en tanto "presupuesto que dota de relevancia humana y social la riqueza y la pobreza"; "afirmación del hombre mediante su conciencia teórica y prácticamente sensorial" y "autoconciencia positiva del hombre", las tres definiciones asociadas al comunismo.

negaciones consecutivas, el "principio motor y productor de la dialéctica" (Marx, 2015: 193), que será el elemento fundamental recuperado por Marx de Hegel.

Movimiento y negatividad constituyen una articulación de relevancia para la dimensión ontológica del método marxiano. Marx la recupera de su lectura de la *Fenomenología del Espíritu*, obra donde ambas categorías actúan sobre el devenir tanto del materia como del concepto. El modo en que el espíritu se mueve es abordado por Hegel mediante la progresión incesante. En el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* establece que

> así como el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo para que el niño nazca, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su *mundo* anterior (2017: 15)

De esta manera, Hegel da cuenta del movimiento del espíritu en cuanto devenir progresivo de todo lo existente. Podemos pensar la metáfora del niño como representación de los saltos que constituyen la totalidad del proceso vital. La dinámica a la que remite Marx es la del pasaje del fenómeno de un modo de aparecer a otro, recuperada, tal y como establece en el último manuscrito (Marx, 2015: 187 y siguientes), de la lectura de la *Fenomenología del Espíritu*.

Es en este mismo prólogo, Hegel postula que el salto hacia nuevas figuras no es exclusivo del movimiento de la cosa, sino que rige el modo en que la conciencia puede conocer y comprender esa realidad cambiante. Ese devenir del pensamiento es lo que Hegel comprende por "movimiento dialéctico", la "exposición especulativa" del pasaje entre estados variables que se sintetiza en un sistema filosófico con sus correspondientes proposiciones. Hegel manifiesta que "La proposición debe expresar *lo que* es lo verdadero, pero ello es, esencialmente, sujeto; y, en cuanto tal, es sólo el movimiento dialéctico, este proceso que se engendra a sí mismo, que se desarrolla y retorna a sí" (2017: 37). Hegel destaca el mecanismo mediante el cual la sustancia se torna sujeto: creándose a sí misma, desarrollándose y volviendo a sí. Este es el principio de la dialéctica que Marx recuperará para su propio sistema.

Sin embargo, en esta dinámica negativa que caracteriza al trabajo, se esconde también la vía de afirmación de lo propiamente humano. El hombre puede superar la enajenación con un movimiento de "autoobjetivación" o "autoproducción" (Marx, 2015: 206), es decir, la afirmación de sí mediante la actividad objetiva de las propias cualidades genéricas. Para Marx, "este movimiento en su forma abstracta, en tanto dialéctica, aparece como la *vida verdaderamente humana* (…). Este proceso debe tener un agente, un sujeto, pero el sujeto solo aparece como resultado" (Marx, 2015: 206). En la medida en que el trabajo como actividad determina lo propio del hombre, el sujeto agente es precisamente él. Pero, como veremos, no se trata de la humanidad como abstracción: el hombre que resulta de superar la alienación es activo,

creativo y, en tanto se propone ir más allá de la sociedad de clases, revolucionario[18]. En la propia condición del hombre que se torna sujeto radica, de forma sintética, la positividad en lo negativo.

También Hegel sostiene que "El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu (…) sólo es este poder cuando mira cara a cara a lo negativo y se detiene en él" (Hegel, 2011: 21). Se pone de manifiesto, entonces, que Hegel halla la positividad de lo negativo en la propia autoafirmación de lo real en movimiento. Es así como busca explicitar que el espíritu, cuyo devenir implica al mismo tiempo el de la realidad y el de la conciencia, no puede permanecer en un círculo inamovible. Sólo al separarse de sí mismo puede advertir que todavía hay espacio fuera de sí hacia donde moverse, que todavía no ha alcanzado una forma definitiva y estanca. Es esta percepción de las posibilidades que se encuentran sólo fuera de sí lo que lo hace sujeto (Hegel, 2011: 21).

La "vivificación" de la sustancia o, en otras palabras, su hacerse sujeto de su propio movimiento, parte de la negatividad como principal motor: "la sustancia viviente es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad efectivamente real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura *y simple negatividad* [*einfache Negativitât*]" (Hegel, 2011: 14). Esta tarea de "ponerse a sí misma" que menciona Hegel es precisamente la afirmación activa de una tarea auto-creativa, que como tal es práctica. Esto implica una especial concepción del hacerse sujeto desde la pura negatividad que moldeará posteriormente el pensamiento de Marx. En los *Manuscritos,* sostiene que "la grandeza de la *Fenomenología* hegeliana y su resultado final -de la dialéctica de la negatividad como principio motor y productor- es, por consiguiente, en primer lugar, que Hegel concibe la autoproducción del hombre como un proceso; la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esa enajenación" (Marx, 2015: 193). No es posible identificar la creación de la realidad con la creación del hombre y sus capacidades productivas sin que medie la negatividad. Es ese doble sentido de la actividad, que en Marx será específicamente humana y tomará la forma del "trabajo", lo que sintetiza la dualidad de la enajenación y de la objetivación. Cada fenómeno puede contener en sí tanto su afirmación como su negación en la medida en que se lo comprenda como un proceso en movimiento, y tal es la mayor herencia ontológica de la *Fenomenología del Espíritu*.

[18] El carácter "revolucionario" que hace al sujeto político superador de la propiedad privada aparece en *Manuscritos* sólo intuido. Esta relación depende de la afirmación de Marx en el segundo apartado del tercer manuscrito, "Propiedad privada y comunismo", donde éste último se postula como la superación efectiva de la explotación del hombre por el hombre. Para llegar al comunismo, como en todo proceso histórico de cambio cualitativo, aparece como condición necesaria la radical ruptura de las relaciones precedentes, llevando la tensión entre las clases hasta sus últimas consecuencias y permitiendo que emerja la nueva sociedad que se intuye embrionariamente en el capitalismo. Esto es lo propiamente revolucionario. Se encuentra en profunda ligazón con textos precedentes como *Glosas críticas al rey de Prusia* [1843], donde sostiene que la afirmación del hombre en sus capacidades objetivas implica construir relaciones sociales, económicas y políticas radicalmente nuevas. También dialoga con obras posteriores como las *Tesis sobre Feuerbach* [1845], que explicitan que toda praxis de transformación de la sociedad habitada es praxis revolucionaria.

El despliegue del espíritu, que se extraña de sí mismo y sólo en esa distancia se encuentra, es la base para que luego Marx vea en la alienación una posibilidad de "superación". La "superación" hegeliana es la *Aufhebung*, el mecanismo mediante el cual la negación de un elemento implica apoyarse en él de modo tal que se conserve lo necesario para elaborar un nuevo elemento. La separación del hombre de su trabajo permite ver una dimensión positiva oculta en la negatividad de la enajenación: si su actividad no responde plenamente a sus necesidades, es posible realizarla de otra manera. El hombre se subjetiva en la medida en que conserva el trabajo como actividad vital y fundante de su experiencia y sus relaciones sociales, pero transforma y redirige su contenido, es decir, se vale de la combinación entre elementos positivos y negativos. El movimiento de lo real es impulsado por la negatividad, que se convierte en la mediación necesaria para alcanzar un nuevo estado de cosas. Y en tanto el hombre en Marx o el espíritu en Hegel son artífices de esa mediación, ella posibilita el autodesarrollo del sujeto o la sustancia viva. La influencia hegeliana en esta conclusión de Marx es asumida en los *Manuscritos* de la siguiente manera:

> La *Fenomenología* es, por consiguiente, la crítica oculta, que todavía no tiene claridad respecto de sí misma y mistificadora, pero en tanto retiene la *alienación* del hombre –aun cuando el hombre solo aparece bajo la forma del espíritu- *todos* los elementos de la crítica yacen en ellos ocultos y a menudo ya *preparados* de una manera que va mucho más allá de la perspectiva hegeliana (Marx, 2015: 192).

El correlato entre la "enajenación" hegeliana y la marxiana permite que ésta se proponga ser de aquélla una suerte de "superación". Marx, en el mentado pasaje, busca encontrar la raíz de la crítica en la *Fenomenología del Espíritu*, que no es otra cosa que rastrear los orígenes de su propio método. Por un lado, porque Marx se sirve de la crítica para aproximarse a una cierta ontología, que esconde en su seno una base antropológica, y esto es lo que buscamos comprender como "método". Por otro, porque el hallazgo en el motor de lo negativo de una determinada sistematicidad, un orden interno del movimiento de todo fenómeno, evidencia la continuidad de una definición ontológica que ya hizo Hegel sobre el funcionamiento de la realidad. Si la afirmación del devenir responde a un orden determinado, encontramos una pretensión metodológica de fondo.

Para Hegel, "el método no es, en efecto, sino la construcción [*Bau*] del todo, presentada en su esencialidad pura" (Hegel, 2017: 28). La conjunción de elementos positivos y negativos, que en su contradicción dinámica hacen al movimiento del fenómeno [*Erscheinung*], aparece en la *Fenomenología del Espíritu* como una construcción. La sustancia también es sujeto porque contribuye a construir esa dinámica. Es posible tender una ligazón entre esa subjetividad "constructora" del todo y la función que cumple el trabajo en Marx, donde la capacidad creativa del hombre adquiere peso principalmente en la medida en construye el mundo en el que se habita, sus relaciones sociales y su propia actividad consciente. Lo significativo de este recorrido es cómo la lectura de Hegel lleva a Marx a identificar la dinámica dialéctica que subyace a la actividad que produce el mundo objetivo y el hombre al mismo tiempo. La negatividad como motor determina que ese movimiento construya un "todo" específico.

Esta conclusión hegeliana será un elemento fundamental para abrir la cuarta categoría que abordaremos a continuación.

1.4. La totalidad

La última categoría busca englobar a las anteriores bajo una perspectiva que resultará el rasgo determinante de la dialéctica hegeliana y se extenderá, por lo tanto, a la marxiana: el movimiento de lo real puede comprenderse como una sola gran dinámica. Cada oposición entre particulares, cada lucha que se libra en momentos dados de la historia, cada evolución de un objeto de un estadio hacia otro es parte de un sistema integrado, donde interviene toda fuerza en tensión. Expósito (2021) identifica que el proceder de Marx se caracteriza por partir de las "determinaciones inmediatas" que aparecen en el mundo capitalista para universalizarlas, ordenarlas en una totalidad que se articula a partir del conocimiento de la historia y sus concreciones. "De este modo, la relación entre *lo abstracto y lo concreto*, no es más que una relación mediada, es decir dialéctica, que se afirma como tal a partir de pensar (construir) una totalidad" (Expósito, 2021: 103). La mediación es condición necesaria para la existencia de un todo ordenado, ya que permite unificar las referencias particulares y las universales.

En los *Manuscritos económico-filosóficos,* la totalidad aparece, pero no ocupa un lugar destacado en la exposición de Marx. Podemos encontrarla de dos formas: por un lado, en su crítica a Hegel como el movimiento de lo finito; por otro lado, como la determinación intrínseca del hombre que el régimen de la propiedad privada esconde y obtura. La primera de ellas, la totalidad pensada como movimiento de lo finito implica retornar a Hegel para evidenciar cómo su idea de totalidad integra y ordena las tensiones entre elementos. En la *Fenomenología del Espíritu*, encontramos que "[los elementos] en su fluir constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es precisamente la que constituye la vida del todo" (2017: 8). La "unidad orgánica" de la que habla Hegel es precisamente la forma real de la totalidad. Se comprende a la realidad como un proceso, como la conjunción de momentos múltiples en constante transformación, que sólo puede aprehenderse si se traza la correlación entre ellos. En *Manuscritos*, aparece la pregunta en torno a la unidad de lo real, pero mediada siempre por el hombre. La composición de la realidad adquiere forma en el joven Marx en la medida en que existe quien la piense y actúe sobre ella. Es por eso que podemos encontrar el modo en que piensa la totalidad a través de la reflexión en torno al pensamiento: "mi conciencia *universal* es solo la imagen *teórica* de aquello de lo cual el ser común *real*, el ser social, es imagen *viva* (…). Pensamiento y ser son, pues, ciertamente *diversos*, pero, al mismo tiempo, constituyen una *unidad* el uno con el otro" (Marx, 2015: 145). Es el género del hombre lo que lo une al mundo, tanto en la conciencia como en el ser, y lo habita como parte integral y necesaria de ese todo. Como sostiene Lukács, "en la totalidad dialéctica los

momentos singulares presentan en sí mismos la estructura del todo" (2009: 332), de forma que cada elemento deviene universal por el movimiento inherente a la realidad, pero principalmente porque está plenamente integrado a ella y regido por sus leyes ontológicas.

La categoría de totalidad, en esta forma específicamente ontológica que abordamos en primera instancia, demanda ser analizada desde la perspectiva que Lukács ya esboza en *Historia y conciencia de clase* pero que perfecciona en la *Ontología del ser social*. Allí establece que el trabajo es el núcleo de la articulación de la totalidad. La transformación activa del mundo natural por la sociedad es el impulso para que el universal abstracto se particularice. El trabajo humano dota de sentido el fenómeno modificándolo y entablando relaciones sociales que giran en torno a esta actividad. El momento de adquisición de determinaciones (tanto para la cosa transformada como para el sujeto transformador) es aquél en que el hombre se objetiva y subjetiva a la vez, apropiándose de sus capacidades esenciales. Esta adquisición sólo puede suceder en relación con las necesidades sociales que, para satisfacerse, requieren que se trabaje de determinada manera. Expósito desarrolla cómo la categoría del trabajo permite hacer concreto el método de Marx, en tanto "supone comprender qué formas y contenidos ha asumido el trabajo en condiciones sociales específicas" (2021: 109). De esta manera, el trabajo se convierte en epicentro de las configuraciones sociales de su época, y, por lo tanto, en fuerza motora de su sistematización total.

Deducimos la segunda forma en que aparece la totalidad (ligada al ser genérico del hombre) de la estructura del trabajo. La cualidad del género humano es precisamente esta interacción entre sus determinaciones individuales y su rol indispensable en la construcción cotidiana de la estructura social inherentemente humana. En este sentido, Marx identifica que

> El hombre, así como es, pues, un individuo *particular*, y precisamente su particularidad lo convierte en un individuo y en ser común verdaderamente *individual*, es también la *totalidad*, la totalidad ideal, el ser subjetivo de la sociedad pensada y sentida para sí (Marx, 2015: 145).

En cada individuo habita el sentido social compartido porque su ser esencial es genérico, remite con necesidad a la totalidad del género humano. Uno y múltiple pueden coexistir en la "dialéctica de la negatividad" y ser ambos determinaciones del hombre. La acción humana, inclusive, se sitúa en esta doble determinación. El trabajo responde a necesidades sociales que se cristalizan en las exigencias cotidianas de cada individuo, tanto trabajador como propietario. El desarrollo, entonces, de la tensión entre las clases se articula con los intereses subjetivos de cada trabajador, quien experimenta a diario la oposición de su vida con respecto a la de la clase dominante.

La economía política capitalista se constituye como ideóloga de un sistema ordenado de múltiples elementos interrelacionados: "entre la propiedad privada, la codicia, la separación entre trabajo, capital y propiedad de la tierra, entre intercambio y competencia, entre valor y desvalorización del hombre" (Marx, 2015: 105). En su estudio de la consideración de J. B. Say, economista burgués, sobre la división del trabajo, Marx evidencia que esta última se sigue de la comprensión de la fuerza laboral disponible como un todo ordenado (Marx, 2015: 173-174). Todo ello compone el orden del capitalismo, esquema donde las

fuerzas contradictorias se encuentran en abierta lucha, pero lejos de aniquilarse mutuamente conforman una totalidad dinámica[19]. El comunismo, superación de la contradicción fundamental (entre capital y trabajo), implicaría una recomposición de esta totalidad desde sus cimientos, ya que reconfiguraría tanto las relaciones sociales como las naturales, también deducidas de la especial interacción entre hombre y naturaleza en el régimen de la propiedad privada. Esto no rompe la totalidad como horizonte que nuclea múltiples elementos, ya que ellos no se disgregan. Se abren nuevas relaciones posibles, donde el ser humano y sus necesidades ocupan un rol activo para determinar el sentido en el que ellas se establecen.

El objetivo de subvertir las relaciones de posesión y de trabajo consiste en que "el hombre se apropie de su ser universal de un modo universal" (Marx, 2015: 146), y de esta manera volverse "total". Para Marx, "todos los órganos de su individualidad, como los órganos que existen inmediatamente en su forma como órganos comunitarios, son, en su relación *objetivada*, o en su *relación con el objeto*, la apropiación de este" (Marx, 2015: 146). La objetivación de las capacidades productivas permite considerar el carácter necesariamente total del trabajo. De acuerdo con Lukács, sólo la clase trabajadora puede adquirir conciencia de su rol total: "el proletariado es capaz de contemplar la sociedad desde su mismo centro, como un todo coherente, y, por lo tanto, es también capaz de actuar de un modo consecuente con su posición, que transforme la realidad entera" (Lukács, 2009: 172). El trabajo es el mecanismo de crear totalidad. Sin embargo, no basta con la capacidad de detentar la fuerza de trabajo. La "conciencia" del hombre es condición necesaria para que podamos comprender su función en la totalidad ordenada de lo finito. Lukács habla de "conciencia de clase" para hacer explícita la interacción entre trabajo y autorreflexión. La identificación del propio rol en la totalidad resulta determinante para una "transformación consciente de la realidad" (2009).

El trabajo es la actividad en la que se condensa la universalidad del hombre, no se reduce a satisfacer las propias necesidades animales, sino que es un eslabón en una cadena productiva que de conjunto responde a las necesidades de una sociedad. La reflexividad sobre la propia labor es inherente al trabajo, ya que sintetiza una intencionalidad determinada: "el hombre confirma como *conciencia genérica* su *vida social* real, y repite solo su ser real en el pensamiento, así como, a la inversa, el ser genérico se confirma en la conciencia genérica y, en su universalidad, como ser pensante es para sí" (Marx, 2015: 145).

Las dos formas de aparición de la totalidad en los *Manuscritos* (como síntesis del movimiento de lo finito y como característica del hombre) reflejan no solamente la integralidad de la categoría, sino

[19] Trotsky, en *Los primeros 5 años de la internacional comunista*, identifica que el capitalismo internacional es una totalidad compuesta por las relaciones entre clases y entre Estados: "el capitalismo posee un equilibrio dinámico, el cual está siempre en proceso de ruptura o de restauración" (2016: 203). Un aporte fundamental de Marx es pensar la dialéctica ontológica como un método práctico. De tal modo, las categorías hegelianas de descripción fenomenológica pueden determinarse históricamente y orientarse a clarificar las relaciones antagónicas de la economía y la política. La noción de "equilibrio capitalista" fue una actualización del método dialéctico marxiano a la etapa del imperialismo.

además de toda la ontología marxiana. La totalidad cierra este apartado, integrando la esencia genérica -lo propio del sujeto agente de la realidad en movimiento-, la objetivación -núcleo del trabajo humano- y la negatividad -motor del movimiento dialéctico de todo lo existente-. Las tres dimensiones adquieren sentido específico en la medida en que se integran a un sistema ordenado, con sus propias leyes ontológicas y antropológicas y en perpetuo movimiento. Es este último el factor unificador de la totalidad: lejos de implicar una universalización homogénea, las categorías interactúan entre sí como engranajes necesarios de una dinámica común.

En *Manuscritos económico*-filosóficos, encontramos una profunda reflexión sobre la *Wirklichkeit*, la realidad entendida como el "acontecer vivo". No puede comprenderse sin considerar que esa realidad es eminentemente total, contiene los elementos cambiantes y contradictorios de lo existente, y el hombre, con su conciencia, es producto y artífice de ella. Esa capacidad humana de crear lo real aparece también como el horizonte de transformación de su existencia, coartada por el régimen capitalista de trabajo y sobrevida. La ontología marxiana busca sintetizar esa totalidad en movimiento para sustentar la práctica transformativa de las condiciones materiales de existencia.

2. El método de Marx II: dialéctica como lógica

En esta segunda dimensión metodológica de Marx, partimos por considerar que el movimiento dialéctico de la realidad, en cuanto contiene en sí mismo la contradicción y su superación, no puede ser aprehendido por la lógica formal aristotélica[20]. Resulta necesario un proceder del pensamiento que acepte la negación y la negación de esta negación (superación/*Aufhebung*) como continuación necesaria de la dialéctica en el plano de la ontología. Si el movimiento de lo real se compone de la conjunción ontología-antropología, en este caso nos centraremos en el segundo término para rastrear en la obra temprana de Marx cómo el ser humano se hace a sí mismo y a su pensamiento siguiendo las mismas determinaciones dialécticas que signan la realidad.

En este apartado, profundizaremos con mayor detenimiento en la cuestión del "método marxiano". Chasin sostiene que no hay un método en el pensamiento de Marx, si por él se comprende "una disposición operativa *a priori* de la subjetividad, consustanciada por un conjunto normativo de procedimientos llamados científicos" (2015: 99). El carácter científico de la dialéctica marxiana, lejos de predeterminar una fórmula aplicable a cualquier objeto, es la actividad de elaborar leyes generales a partir de la forma peculiar que adopten los fenómenos en su dinámica.

La categoría de totalidad, tan relevante para el pensar ontológico marxiano, tiene asimismo una función epistemológica invaluable. Es la que permite comprender cada período a la luz de la fuerza viva de la historia, que actúa y se mueve condicionando a los sujetos y sus posibilidades reales de intervención.

[20] Recordamos lo referido en la introducción del presente trabajo respecto de la necesidad de la dialéctica en tanto "lógica de las oposiciones" de no regirse por el principio de no contradicción.

El devenir de los procesos sociales e históricos no puede ser comprendido como una mera conjunción de sucesos que coinciden en un mismo tiempo, sino como expresión de antagonismos en movimiento continuo. Esta forma de dialéctica como método es posible de rastrear en dos obras del período juvenil de Marx: las *Tesis sobre Feuerbach* (2015) y *Miseria de la Filosofía* (2021).

Las *Tesis sobre Feuerbach* constituyen otra publicación póstuma, esta vez a manos de Engels, quien las hizo parte de su reflexión en torno al materialista alemán y su obra, *La esencia del cristianismo*[21]. Nos referimos a una serie de breves reflexiones en torno a la concepción feuerbachiana del materialismo, de determinado peso en el ámbito intelectual de la época, con la que se construye un contrapunto con miras a inaugurar nuevas críticas del idealismo que pongan por delante la cualidad transformativa y práctica que se dedujeron anteriormente en los *Manuscritos*.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx expone la necesidad de unificar la teoría ordenadora y clasificadora de los fenómenos con la práctica transformativa que se encuentra en el centro del trabajo humano. Dri denomina a esta conjunción entre teoría y práctica el arribo a la noción de "praxis" (2019: 14), de absoluta centralidad en el pensamiento marxiano, que incluso delinea un abordaje metodológico para tal proceder unificador. En un recorrido por la primera, tercera y cuarta Tesis rastrearemos elementos de este procedimiento teórico-práctico para dar respuesta al desgarramiento social del modelo capitalista y a la necesidad humana de constituirse como producto y a su vez creador de la realidad que habita.

Por otra parte, en *Miseria de la filosofía* leemos la primera formulación de un método, en respuesta al ensayo *Filosofía de la miseria*, de J. P. Proudhon, en el marco de las disputas entre el ala comunista y el ala socialista utópica (respectivamente) al interior de la Liga de los Comunistas. En la disputa por el sentido metodológico de la "contradicción" y por la interpretación de la dialéctica hegeliana, Marx comienza a delimitar su propio método, otorgando centralidad a la clase trabajadora como sujeto productor y creador.

Quien crea la realidad construye su propio proceder del pensamiento. La estructura de la exterioridad objetiva es también la de la interioridad subjetiva, ambas se caracterizan por el movimiento incesante. El pensar, y sobre todo si sigue un método determinado, ocupa un lugar específico en los antagonismos reales, junto con los antagonismos de clase, que adquieren una función histórica especial. Podemos estructurar el apartado de la dialéctica como lógica en función de dos dimensiones: en primer lugar, una relativa al modo de conocer y transformar el entorno habitado. Se deriva directamente de la dimensión ontológica de la dialéctica, en tanto implica una determinada relación dinámica entre sujeto y objeto. Esta forma de comprender la lógica será trabajada con una selección de las *Tesis sobre Feuerbach* [1845]. En segundo lugar, encontramos que la lógica puede ser leída como el procedimiento metodológico del conocer. En *Miseria de la filosofía* descubrimos una suerte de

[21] Nos referimos al texto *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* escrito y publicado por Engels en 1886.

"epistemología del movimiento", donde se sistematizan en un método ordenado (en diálogo con Hegel) los distintos momentos de la conciencia práctica.

2.1. Primera parte: estructura cognoscitivo-transformativa

2.1.1. Las *Tesis sobre Feuerbach*

Nos adentramos en la reconstrucción de la lógica en Marx mediante dos contrapuntos críticos. Como advertimos en el apartado sobre la ontología, la crítica no sólo es un método intrínseco a los jóvenes hegelianos a la hora de cuestionar las relaciones sociales establecidas, sino también el principal mecanismo de discusión interna de toda el ala socialista del período[22]. En este punto nos centraremos en uno de estos debates: las *Tesis sobre Feuerbach*, que Marx escribe en 1845 en tándem con *La ideología alemana* con el objetivo de cuestionar el sustrato de la concepción de "praxis" que se esconde en la filosofía predominante y también entre los jóvenes hegelianos. Para eso, recurre a la crítica de *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach, uno de los principales pilares del ala izquierda del hegelianismo (y en particular de su segmento joven), quien ensaya una contraposición al idealismo alemán mediante el ensalzamiento del hombre, a través de un "nuevo materialismo".

Las TF[23] se componen de once aseveraciones breves que recorren diversos elementos de la filosofía feuerbachiana. Son parte de los cuadernos de notas de juventud de Marx, que no fueron pensados para su publicación, pero que pueden ser consideradas como el germen de obras editadas en vida. Engels decide publicar estas anotaciones en 1888 como prolegómeno a su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.*

Podemos identificar en las TF una pretensión epistemológica que deriva de una determinada concepción de *praxis*. Sánchez Vázquez sostiene que la capacidad humana de crear y transformar fenómenos mediante el trabajo implica una particular manera de conocerlos (Sánchez Vázquez, 2003: 167). Es posible rastrear una remisión al idealismo kantiano en la medida en que Marx parte de aceptar el rol activo del sujeto en la construcción del objeto, y de sí mismo en tanto ser cognoscente activo. Buscaremos estudiar ambas dimensiones, tanto la capacidad humana de crear la realidad y a sí mismo, como la de elaborar una lógica determinada por las condiciones de esa materialidad creada.

2.1.2. *Poiesis* y *auto-poiesis*

El trabajo humano y su forma bidireccional (creación de lo real tanto como creación del hombre) es condición necesaria para que podamos referirnos a una determinada ontología marxiana. Ahora, si seguimos la hipótesis de Sánchez Vázquez, también parece serlo para cualquier consideración lógico-

[22] Podemos identificar con este ala a un sector de los que Renault (2017) denomina "jóvenes hegelianos" (Ruge, Stirner, Bauer) y a los dirigentes del denominado posteriormente por Marx "socialismo utópico" (Proudhon, Blanqui).
[23] Seguiremos la abreviación TF para las *Tesis sobre Feuerbach*, continuando la línea de Candioti (2014).

epistemológica. Esto tiene razón de ser en dos sentidos: por un lado, porque la forma en que se mueve la realidad sigue un ordenamiento interno determinado. Al referir a la categoría hegeliana de "realidad efectiva", Marx explicita la lógica subyacente a la unificación entre el aspecto interior y el exterior de lo real. La estructura tripartita mediante la cual lo absoluto llega a ser "realidad efectiva" culmina con "el propio movimiento reflexionante de lo absoluto; (…) un determinar aquello que él ya es, la transparente exterioridad, que es el acto de mostrarse a sí mismo" (Hegel, 2011: 598). En esta evidencia de sí, lo real exhibe el sentido de sus determinaciones, que no son azarosas sino que siguen un criterio lógico determinado. En la medida en que su exhibición es procesual antes que estática, su lógica no puede ser formal: debe abrirse a la concatenación de contradicciones que hacen a la mediación, procedimiento fundamental para el pasaje de un estadio a otro de lo absoluto. Si, como desarrollamos en el apartado anterior, es factible rastrear una correspondencia entre el devenir de lo real y el ser del hombre, éste último sólo puede percibir tal estructura lógica, porque es la que también lo determina a él como elemento integrado a la totalidad de lo existente.

Por otro lado, la posibilidad auto-creativa del hombre no implica solamente que se crea como sujeto de su trabajo y, por lo tanto, de su transformación. También involucra una creación activa de las categorías en función de las cuales ordena esa realidad creada. Categorías que, como veremos en el análisis de las TF, sintetizan la actividad teórico-práctica y la correlación entre objetividad y subjetividad. La primera de ellas sostiene:

> [I] El defecto fundamental de todo materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, lo sensible, bajo la forma de *objeto* o de *intuición*, pero no como *actividad sensiblemente humana*, no como *práctica [Praxis]*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, en contraposición con el materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensible, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judía de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la acción "revolucionaria", "práctico-crítica" (Marx, 2015-107).

Feuerbach en *La esencia del cristianismo* comienza su primer capítulo, "La esencia del hombre", a partir de una valoración fundamental de la conciencia como lo distintivo de lo humano. Es esa cualidad la que le permite habitar y aprehender el mundo, incluido sí mismo y su condición genérica:

> donde hay conciencia, allí existe la aptitud para la ciencia. La ciencia es la conciencia de los géneros. En la vida, nosotros tratamos con los individuos; en la ciencia, con los géneros. Pero sólo un ser cuyo objeto de reflexión es su propio género, su esencialidad, puede tener por objeto de reflexión otras cosas o seres (Feuerbach, 2006: 13).

El texto busca poner de relieve la condición humana por sobre la conciencia mistificada que hipostasía atributos del hombre para elevarlos a la potencia divina. Marx reacciona no a la pretensión feuerbachiana de recuperar para el hombre su condición material concreta, sino a hacerlo mediante la capacidad teorética de captar lo sensible y ordenarlo de acuerdo a categorías de la conciencia. Reacciona

mediante la postulación de un elemento determinante para la lógica marxiana[24]: la "actividad sensiblemente humana", la *praxis* que aprehende los objetos sensibles en el mismo movimiento en que los crea y transforma. Candioti sostiene que se trata de "una actividad sensible que, de acuerdo con la primera tesis, es también una 'actividad objetiva' [*gegenständliche Tätigkeit*] que debe ser captada 'de manera subjetiva' [*subjektiv*]" (2014: 47). Es decir, que la *praxis* hace a la autoactividad [*selbstätigung*] del hombre tanto en su determinación del trabajo y, entonces, en su construcción material y sensorial de la cosa, como en su conciencia. La "manera subjetiva" en que es posible captar la actividad humana es la intencionalidad que dirige el trabajo y que implica una especial forma de conocer la realidad operada tanto como la propia cualidad transformativa.

Marx en *Manuscritos* había establecido, en contrapunto con Hegel, que el hombre es un ser eminentemente sensorial [*sinnlich*]. Esa aseveración tiene múltiples implicancias. Una de ellas se explicita en la Tesis I al identificar que el idealismo destaca el lado activo del hombre, pero sólo de forma abstracta: la sensorialidad tiene un gran valor potencial, en tanto el hombre tiene la capacidad de crear y transformar realidad, aunque no lo ponga en práctica. Otra implicancia consiste en tomar al ser humano como elemento fundamental de la totalidad material, que opera bajo las leyes del mundo natural como del intelectual, determinando su conciencia. De esta manera, en su estructura de pensamiento contiene, como parte de un todo, la forma de lo sensible[25]. Cada elemento de esa totalidad se relaciona con otros dialécticamente, es decir, que su acción se inserta como una necesidad para poner en movimiento a los demás.

La consideración de la totalidad como ordenadora del sentido de las leyes de la lógica resulta determinante para que la perspectiva de Marx sea una alternativa tanto al idealismo como al materialismo (o al menos al materialismo de Feuerbach). Entre la abstracción del idealismo que menciona en esta Tesis, que reduce toda experiencia a la "subjetiva-interior" (Candioti, 2014: 52); y el materialismo que comprende sólo conceptualmente la realidad aún estudiando los objetos sensibles, resulta necesario un viraje epistemológico. En la totalidad dialogan tanto las formas de aproximarse a los objetos sensibles y las leyes generales que operan tras ellos, como la actividad interior de la conciencia. Así como expusimos que en la *Wirklichkeit* se condensan interioridad y exterioridad, lo que hace que ella tenga rasgos de totalidad, también se fusionan ambos en el pensamiento del hombre.

La lógica de la *praxis* aparece en las TF como la forma de superar tanto al idealismo como al

[24] En adelante, emplearemos los términos "lógica" y "teoría del conocimiento" en sentidos equivalentes, habiendo establecido que la pretensión gnoseológica de Marx condensa la lógica intrínseca al movimiento de lo real, y en función de ella es que pretende construir una ciencia única.

[25] Candioti formula la distinción del término *sinnlich* entre lo "sensorial" y lo "sensible", los sentidos y lo que ellos captan respectivamente. Sostiene que "si de veras admitimos que en la percepción nuestros sentidos captan algo que está más allá de ellos mismos, necesitamos empezar por reconocer resueltamente que hay *dos* lados diferentes implicados en esa unidad (aunque ésta sea de hecho inescindible), y no hacer de ella una mera confusión entre lo *sensorial* y lo *sensible*" (Candioti, 2014: 51).

materialismo anterior, y cobra otra dimensión al considerar, tal y como sentencia el final de la primera de ellas, que esa *praxis* es "revolucionaria". Como desarrollamos en el apartado de la ontología, lo propio del hombre es recuperar para sí su cualidad creativa. Estas anotaciones son escritas en la intersección de dos contextos específicos de producción. En primer lugar, se da en el marco de los debates político-estratégicos con los jóvenes hegelianos. La disputa de la acción "práctico-crítica" con la que cierra la Tesis I es una selección de sus interlocutores: al cuestionar a Feuerbach, una de las "figuras tutelares" del joven-hegelianismo, Marx debate con la perspectiva de Bauer, Ruge y Hess de hacer que su "crítica" sea evidenciar la irracionalidad del mundo histórico (Renault, 2017-85). Esta irracionalidad, para Marx, no basta con ser denunciada teóricamente, sino que es necesario recuperar la tradición joven-hegeliana de constituirse como partido político en los hechos[26] y debatir cómo intervenir en el movimiento obrero. Este contexto ideológico dialoga con el contexto político: en 1844 tuvieron lugar las revueltas de tejedores en Silesia[27], que suscitaron debates publicados en el periódico *Vorwärts!* y de los cuales Marx y los jóvenes hegelianos participaron. Este fue el punto más álgido de una serie de levantamientos de trabajadores que impulsó a Marx a su consideración ulterior de la praxis revolucionaria. Como sostiene Löwy,

> Fue la insurrección de los tejedores lo que, en cierta manera, 'desencadenó' en Marx el proceso de elaboración teórica que culminó en 1846, en la ruptura definitiva con todas las implicaciones del joven-hegelianismo, sin exceptuar a Feuerbach. En el transcurso de este proceso se desarrolla progresivamente, en sus diversos aspectos, la concepción marxista del movimiento revolucionario comunista (Löwy, 2010: 132).

La situación política aparece reflejada en la primera de las TF no sólo como distanciamiento teórico de la perspectiva feuerbachiana, sino como afirmación de una necesidad que ya había sido anticipada en la obra marxiana pero que comenzaba a probarse en la realidad. Para que la conciencia se dirija libremente hacia los frutos de su propia creatividad aparece como condición necesaria romper con las estructuras sociales y económicas que la obturan. El verdadero fundamento de lo humano no es abstracto, es práctico, y se prueba definitivamente cuando se da el salto revolucionario hacia la anulación de las condiciones que lo obturan.

Resulta de relevancia, sin embargo, considerar que no toda práctica humana deviene necesariamente revolucionaria, si bien toda *praxis* es inescindible de la realidad y su movimiento. Para identificar los alcances del carácter revolucionario recurrimos a la tercera Tesis, que establece:

> [III] La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por lo tanto los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, quienes hacen que cambien las circunstancias, y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales está elevada por encima de la sociedad (así, por ejemplo, en Robert Owen).

[26] Renault desarrolla cómo el joven-hegelianismo de izquierda adquiere rasgos "partidarios", por adquirir la pretensión política de construir una crítica del actual estado de cosas y avanzar hacia la vinculación entre la intelectualidad y el proletariado (Renault, 2017: 96 y siguientes).

[27] Marx atestigua el fenómeno en su artículo "Glosas críticas al 'Rey de Prusia', por un prusiano" (1982), y Hobsbawm lo profundiza en *Trabajadores: estudios de historia de la clase obrera* (1979).

> La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria* [*revolutionäre Praxis*] (Marx, 2015-107).

Marx encuentra dos rasgos en la práctica humana: la transformación de la realidad y la constitución del hombre como ser práctico y transformativo. La Tesis III comienza cuestionando el énfasis de Feuerbach en la consecuencia de la praxis revolucionaria, lejos de fijarlo en sus causas. Tiene en alta estima el cambio objetivo de las circunstancias que moldean el ser del hombre, pero no determina quién es el sujeto de la transformación de esas circunstancias. Al sostener que "el educador necesita ser educado", Marx no está haciendo una aseveración pedagógica, sino "praxiológica": no existe efecto sin causa, y, si rememoramos lo determinado en *Manuscritos*, es el trabajo humano la principal causa de la transformación material del mundo. El educador requiere ser moldeado por la praxis para poder ser él mismo sujeto de los cambios en la realidad material y en la conciencia de terceros.

Al mencionar a Owen, Marx incursiona en un debate que profundizaremos en la segunda parte de este apartado: con los socialistas utópicos. En este punto cuestiona la separación entre el hombre productor y la sociedad producida que subyace implícitamente en la teoría owenista del "cooperativismo". La radical transformación social para la restitución del hombre en su plenitud de facultades no puede, como en las perspectivas utópicas, prescindir de la anulación de las actuales circunstancias. De este modo, Marx discute contra la pretensión de modificar al hombre sin combatir las causas estructurales de sus circunstancias. Sólo la coordinación entre ambos aspectos permite, como establece la propia Tesis, hablar de una "*praxis* revolucionaria"para la superación positiva del actual estado de cosas y para la radical transformación del hombre como sujeto que pasa de ser narrador de los acontecimientos a ser su artífice inmediato. Candioti encuentra que

> El progreso desde la concepción feuerbachiana de unas relaciones superficiales entre individuos aislados hasta el reconocimiento de las relaciones sociales histórico-prácticas propiamente dichas, supone para Marx no solamente otorgar primacía a la subjetividad práctica sobre la cognitiva, sino también destacar sobre la subjetividad práctica individual la subjetividad social "como la actividad sensible y viva total de los individuos" (Candioti, 2014: 61).

El carácter revolucionario de la praxis del conocimiento se deduce del paso a la actividad social, donde el hombre-sujeto sólo actúa como conjunción ordenada de individuos. Sólo la totalidad social puede convertirse en sujeto transformativo, ya que es un elemento necesario del devenir ontológico.

En el siguiente apartado exponemos, desde la cuarta Tesis, el modo en que la totalidad social interviene en el movimiento de las cosas para transformarlas. Marx elige hablar de la actividad "revolucionaria" inherente a este movimiento de cambio cualitativo.

2.1.3. La lógica de las contradicciones

Las TF, por más que no hayan tenido la pretensión de publicación, son un claro registro de la línea de pensamiento del joven Marx. Hacia mediados de la década de 1840 ya había producido múltiples críticas al modelo hegeliano de la correlación entre el hombre y el mundo, y se adentraba en una recuperación

autónoma de la dialéctica nutrida por su búsqueda política del comunismo como horizonte[28]. Es en esta pretensión que se enmarca la formulación marxiana de la descripción de la realidad como una dinámica de las contradicciones, que abordaremos en profundidad en la segunda parte pero que podemos intuir en la cuarta Tesis:

> [IV] Feuerbach toma como punto de partida la autoenajenación religiosa, el desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma, y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el autodesgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por lo tanto, lo primero que hay que hacer es comprender esta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir -en la familia terrenal- el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella (Marx, 2015-107).

Marx cuestiona el lugar que Feuerbach le otorga a la contradicción como motor para la transformación de la realidad y contrapone su propio modelo lógico-ontológico. Feuerbach identifica en el desgarramiento del mundo terrenal la razón de la impropiedad de lo humano (Feuerbach, 2006: 42). Descubre la brecha entre la realidad material y la religiosa, y busca erradicarla mediante la supresión de uno de sus elementos. Podemos encontrar un elemento común entre ambos: tanto Marx como Feuerbach identifican que la elevación del mundo religioso por sobre el material es la causa de la miseria de la vida y la conciencia humanas. Los dos entienden que suprimir el mundo imaginario es condición necesaria para la definitiva afirmación del mundo real y, en ese proceso, del hombre como su sujeto. Para Feuerbach, la recuperación de lo humano se construye mediante la ponderación de la infinitud de nuestras capacidades (2006: 21). Arrebatarle al mundo religioso la cualidad creativa de la conciencia se traduciría en una necesaria valoración de lo terrenal como el mundo realizado por el hombre.

Marx, si bien acuerda en la condición primordial para trazar el camino a la desalienación, no considera cerrado ese proceso con la eliminación de uno de los aspectos de la contraposición. Al decir que "todavía queda por hacer lo principal" pone de manifiesto que, mediante este movimiento, la contradicción aún no se suprime. Sólo podemos comprender esta afirmación si nos referenciamos en el apartado precedente. El pensamiento de Marx durante la primera mitad de esta década atraviesa la necesidad de crear, a partir de la influencia hegeliana, una concepción ontológica autónoma. En ella, la contradicción se destaca como elemento estructural del mundo terrenal, garante, incluso, de su movimiento. Por lo tanto, no es la existencia de lo religioso lo que crea la contraposición con respecto a la materia, sino que ella está "desgarrada" en sí misma. En esta cuarta Tesis, Marx emplea dos términos fundamentales: *Selbstzerrissenheit*, el "autodesgarramiento" de la realidad escindida de sí, y *Sichselbst-Widersprechen*, la contradicción que se produce en el movimiento de la partición. Ambos tienen en común el término "*selbst"*, referido al "sí mismo": la ruptura de la realidad acontece en su propio seno,

[28] Como observamos en la anterior dimensión abordada, *Manuscritos económico-filosóficos* detalla en el capítulo "Propiedad privada y comunismo" el propósito de la superación del actual estado de cosas que rige tempranamente el pensamiento de Marx y de Engels.

no se trata de la separación de un mundo que le resulta ajeno, sino que por sí misma se encuentra dividida, enajenada. La conciencia religiosa es producto de un desgarramiento de la realidad que le precede, porque ocurre por la propia dinámica de contradicciones que signa cada fenómeno.

La cuarta Tesis destaca la necesidad de comprender el mundo terrenal en su contradicción, en lo que podemos leer como un llamado a adaptar la dinámica del pensamiento a la coexistencia de la cosa y su negación. Candioti remite al término *Anschauung* [percepción] para mostrar cómo se construye la lógica "interior" en relación con la "exterior": la percepción, labor pasiva del conocimiento donde el objeto determina al sujeto, requiere la existencia objetiva de una realidad exterior que, con sus condiciones, moldea el pensamiento de quien quiere aprehenderla. De esta manera, "el proceso histórico-práctico de producción (o 'síntesis') de lo concreto real es anterior, exterior y, sobre todo, diferente del procedimiento teórico-metodológico que, yendo de lo abstracto a lo concreto, permite en cierto modo reproducir en el pensamiento la complejidad de cualquier realidad histórica que se pretenda conocer" (Candioti, 2014: 54). La construcción de una lógica anclada en las contradicciones aparece como parte fundamental de una praxis epistemológica que consta de dos momentos: uno de comprensión de la contradicción y otro de intervención práctica que Marx asocia, en este punto, a la noción de "revolución" [*revolutionäre Praxis*]. Existe una correlación entre determinar la contradicción como sustrato de la realidad y del pensamiento y la elección de la palabra "revolución". La realidad está desgarrada en sí misma porque se constituye de múltiples fuerzas contradictorias en tensión. La resolución de cada tensión particular, enmarcada en una estructura interrelacionada de fuerzas múltiples, no se resuelve eliminando a uno de los contendientes, sino anulando el actual estado de cosas que creó esa separación en primer lugar. La revolución es, entonces, la capacidad humana de interferir en el curso de la auto-contradicción de la realidad para modificarla. Esa actuación será sobre la familia terrenal, por haber encontrado en ella el fundamento "histórico" de la sagrada. En 1843 Marx escribe las *Glosas críticas al Rey de Prusia*, donde señala que quien pretenda revolucionar las condiciones sociales deberá comenzar por establecer el carácter histórico y transitorio de toda ley que las rija. Esa idea permanece al plantear que es posible suprimir el mundo religioso por haber sido éste creado por el terrenal, y sólo así postular la revolución práctica de lo real.

Las TF son una aproximación a la certeza que resulta determinante para la delimitación de la lógica marxiana: el devenir ontológico y el pensamiento tienen una estructura común, cuya correlación entre partes deriva en la posibilidad de que aquellos sujetos que piensan la realidad también tengan injerencia en modificarla.

2.2. Segunda parte: epistemología del movimiento

2.2.1. *Miseria de la Filosofía*

El segundo contrapunto crítico al que referiremos es este trabajo de Marx de 1847. La obra es una

respuesta a la *Filosofía de la miseria* de J. P. Proudhon -extenso ensayo que busca exponer las contradicciones económicas que se encontrarían a la base de las desigualdades sociales del siglo XIX-. David Riazanov, en las conferencias sobre la vida y obra de los autores del *Manifiesto Comunista*, condensadas en *Marx y Engels* (2012), reconstruye esta polémica tanto desde las tensiones teóricas como las políticas en el seno de la Liga de los Comunistas. El autor indica que entre 1845 y 1846, Proudhon hace suya la perspectiva de resolver las contradicciones económicas haciendo del obrero un pequeño propietario. Para Riazanov, esta tensión entre emancipación mediante la revolución o mediante la conservación es un pensamiento plenamente desarrollado en los artículos periodísticos de Marx entre 1845 y 1847 (Riazanov, 2012: 119-121), y deriva en una formulación metodológica construida por oposición.

Proudhon era ya un referente obrero de importante influencia en Francia al momento de escribir *Filosofía de la miseria*, obra que pretende sistematizar una reflexión sobre la razón humana universal, creadora de Dios y de las leyes sociales, y al mismo tiempo sujeto de la política. En ella elabora una descripción de lo que denomina el "sistema de las contradicciones", esto es, la "contraposición de nociones" entre las que esta razón o "libre arbitrio" se debate, y da origen a la desigualdad social. Por lo tanto, la igualdad, su contraparte, se convierte en el principio estructurante de un sistema de la emancipación (Proudhon, 1975). Marx dirige su crítica con centralidad hacia esta segunda parte, más extensa, de la alocución de Proudhon. Los objetos centrales del cuestionamiento, condensados en el primer capítulo, "Un descubrimiento científico", son las categorías con las que Proudhon comprende la filosofía política en la sociedad capitalista, descritas por Marx como "abstractas y eternas". Marx, por tanto, disputará no el sentido de la contradicción. El primer rasgo de la concepción de la dialéctica como movimiento de lo real radica precisamente en identificar la tensión entre opuestos no como tensión entre nociones, sino entre sujetos que intervienen históricamente y los medios por los que tales sujetos se objetivan, contribuyendo a modificar el entorno que habitan.

El trabajo de Marx, en esta obra, consiste en poner de manifiesto la pluralidad de sentidos de la noción de "contradicción", que, como en Proudhon, será su insumo metodológico crucial para comprender las condiciones de existencia proletarias. El antagonismo es el sustrato de la explotación como de la lucha contra ella, en la medida en que toda clase sólo existe mientras combate a otra. La contradicción, que en Proudhon es fuente de desigualdades, en Marx adquiere un carácter dual. La conciencia del carácter irreconciliable entre poseedores y desposeídos es, asimismo, conciencia de su función histórica, es decir, que esa desigualdad tiene un origen determinado y será necesario construir su fin. De este modo, la dialéctica como vía de transformación puede ser pensada como medio de subjetivación. Sánchez Vázquez establece que "la actividad práctica es subjetiva y objetiva a la vez, dependiente e independiente de su conciencia, ideal y material, y todo ello en unidad indisoluble. El

sujeto, por un lado, no prescinde de su subjetividad, pero tampoco se queda en ella; es práctico en cuanto que se objetiva, y sus productos son la prueba objetiva de su propia objetivación" (Sánchez Vázquez, 2003: 316).

El eje del cuestionamiento a Proudhon en este capítulo es la contradicción entre las clases. Marx establece que "Proudhon, tomando las cosas al revés, no ve en las relaciones reales más que la encarnación de los principios abstractos, de las categorías que dormitaban, como también nos dice Proudhon el filósofo, en el seno de la 'razón impersonal de la humanidad'" (Marx, 2021: 68). Si "las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción (…) creadas por los hombres" (Marx, 2021: 68), el foco del método marxiano radicará precisamente en la esfera productiva, el origen de las abstracciones.

Ese método incipiente se configura desde el principio, entonces, como el método de las contradicciones: las tensiones productivas motorizan toda categoría general desde su propio antagonismo. Y tiene un basamento histórico, ya que "desde el principio de la civilización, la producción comienza a basarse en los antagonismos de los rangos, de los estamentos, de las clases, y, por último, en el antagonismo entre el trabajo acumulado y el trabajo directo. Sin antagonismo no hay progreso. Tal es la ley que ha seguido hasta nuestros días la civilización. Las fuerzas productivas se han desarrollado hasta el presente gracias a este régimen de antagonismo entre las clases" (Marx, 2021: 27). Es posible, entonces, encontrar en *Miseria de la filosofía* el origen de la forma histórica del método lógico. El movimiento mediante contrarios inherente a la realidad ha sido el núcleo del devenir en el tiempo, una concepción profundamente ligada al *Manifiesto Comunista* que comenzaba a prefigurarse.

2.2.2. *Praxis* e historia

En este apartado buscaremos reconstruir la forma en la que el proceder del pensamiento, pretendidamente análogo al de la realidad, articula ese doble movimiento de comprensión y transformación (*praxis*) con las determinaciones específicas del momento histórico. Para ello, nos adentramos en el primer apartado del capítulo segundo de *Miseria de la filosofía*, titulado "El método". Está dividido en siete observaciones, en irónica referencia a las escritas por el Dr. Quesnay en su *Tableau économique*, a quien compara con Proudhon por su intento de sistematizar mecánicamente la economía política. Entre ellas podemos distinguir dos grandes bloques temáticos: uno, referido al modo en que se construye el carácter históricamente determinado del método que, por primera vez, busca explícitamente construir. Otro, orientado directamente a la formulación de una ciencia contrapuesta a la perspectiva proudhoniana.

Comenzamos el análisis del primer bloque con la segunda observación, que traza una línea de continuidad entre la *poiesis* humana del producto y la de la relación intersubjetiva: "las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas (…). El molino movido a brazo nos da la sociedad

del señor feudal; el molino de vapor, la sociedad capitalista industrial" (Marx, 2021: 68). Las formas en que los hombres crean y recrean las sociedades se deducen de las necesidades de su período, por lo que no queda lugar para la elaboración burguesa de leyes eternas e inamovibles, naturales a la humanidad como un conjunto abstracto y pasivo. "Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo a su productividad, producen también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. Por lo tanto, esas categorías son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son productos *históricos y transitorios*" (Marx, 2021: 68). El hombre, que ya desde las TF se consagró como creador de sus circunstancias, adquiere un marco histórico determinado para su cualidad creativa: conoce el mundo a medida que lo crea, pero sólo lo crea en función de las necesidades productivas y reproductivas de cada sociedad. Sánchez Vázquez establece que

> La necesidad de la praxis revolucionaria no surge ya de una contradicción entre la historia y la verdadera esencia humana, sino de una contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. El proletario es, ante todo, el miembro de una clase social que por el lugar que ocupa en la producción entra en conflicto con la clase dominante, y al cobrar conciencia de la necesidad de la revolución, lleva a cabo ésta para abolir el dominio de todas las clases aboliendo las clases mismas (Sánchez Vázquez, 2003: 185).

El sujeto creador y transformador, que se asocia a las cualidades intrínsecas de la humanidad en su conjunto, es abordada por Marx desde una perspectiva de clases. La definitiva transformación implica el desmantelamiento del régimen de la propiedad privada, como vimos en la dimensión ontológica. González Rojo, por su parte, sostiene que el proletariado "es una clase que expresa *en* sus intereses de clase los intereses colectivos de la disolución de clases" (1985: 131). La capacidad de subjetivación se asocia directamente al rol que cumple cada uno en la matriz productiva.

La tercera observación comienza con la sintética expresión "En cada sociedad las relaciones de producción forman un todo" (Marx, 2021: 68). En ese todo confluyen tanto las determinaciones histórico-económicas de la humanidad como las condiciones en que acontece y se desarrolla su pensamiento. La pregunta por el método busca dilucidar el modo en que se articulan las múltiples categorías que expresan el movimiento de lo real y a nuestra capacidad de comprenderlo, es decir, a la dinámica de la totalidad. Es por eso que Marx cuestiona a Proudhon de la siguiente manera:

> Proudhon concibe las relaciones económicas como otras tantas fases sociales, que se engendran una a la otra, derivan una de otra y realizan en su sucesión lógica la razón impersonal de la humanidad (…). Construyendo con las categorías de la economía política el edificio de un sistema ideológico, se disloca a los miembros del sistema social. Se transforman los diferentes miembros de la sociedad en otras tantas sociedades separadas, que se suceden una tras otra. En efecto, ¿cómo la fórmula lógica del movimiento, de la sucesión, podría explicarnos por sí sola el cuerpo de la sociedad, en el que todas las relaciones coexisten simultáneamente y se sostienen las unas a las otras? (Marx, 2021: 68-69).

El punto elemental del desacuerdo radica en la posibilidad de construir un "sistema". Al admitir la contradicción como elemento inherente al devenir dinámico de lo real es posible la simultaneidad: autores

como Colletti[29] han puesto en tela de juicio el supuesto de la dialéctica marxiana que implica la existencia material de la negación. Efectivamente, si pensamos el todo como una concatenación seriada de acontecimientos, la negación sólo puede ocurrir como el acto del lenguaje que describe el paso de un momento a otro. En cambio, si consideramos que lo interesante del cambio de momentos es precisamente ese pasaje donde la transformación no acaba de consumarse, sino que está en proceso, podemos aceptar que la multiplicidad de elementos de la realidad coexista aún si implica contradicciones. Esta es precisamente la propuesta de Marx: romper con la linealidad acumulativa en la ontología para habilitar el lugar a la negatividad (y, por lo tanto, al movimiento y la coexistencia de contrarios) en la lógica. Mientras Proudhon construye una "serie", Marx construye un "sistema".

Hablar de "sistema" implica retornar una vez más a la influencia hegeliana sobre Marx. Un principio fundamental de la lógica para Hegel es considerar que toda determinación cuantitativa requiere de la cualidad para completarse (2011: 424). La "serie" se corresponde con la acumulación cuantitativa de elementos, mientras que el "sistema" se apoya en la categoría de cantidad para avanzar hacia la incorporación de la de cualidad. Sobre esto arroja luz Colmenares al plantear que "el modo de producción capitalista realza la importancia de lo cuantitativo por sobre lo cualitativo, pero como lo cualitativo es lo que le da contenido y consistencia a lo cuantitativo entonces es una condición necesaria de la que le es imposible prescindir" (Colmenares, 2014: 188). La autora se alinea con la perspectiva histórico-económica de la segunda observación para marcar una relación de correspondencia entre el capitalismo como modelo y la centralidad de la acumulación cuantitativa en progreso constante. La crítica a Proudhon resulta, bajo esta óptica, política: renunciar a la sistematicidad del pensamiento implica ceder al modelo lógico capitalista.

En el cuestionamiento al socialismo utópico de Proudhon, Marx traza líneas de continuidad con Feuerbach quien, recordemos, es considerado una de las "figuras tutelares" del joven-hegelianismo. La principal de ellas es la concepción de la contradicción como un movimiento de eliminación de su parte más indeseable. Es por esta razón que en la quinta observación Marx postula lo siguiente:

> Desde el momento en que el proceso del movimiento dialéctico se reduce al simple procedimiento de oponer el bien al mal, de plantear problemas cuya finalidad consiste en eliminar el mal y de emplear una categoría como antídoto de otra, las categorías pierden su espontaneidad; la idea 'deja de funcionar', en ella ya no hay vida (…). La sucesión de categorías se convierte en una especie de *andamiaje*. La dialéctica no es ya el movimiento de la razón absoluta. De la dialéctica no queda nada, y en su lugar vemos a lo sumo la moral pura (…). La dialéctica de Proudhon abjura de la dialéctica de Hegel (Marx, 2021: 71-72).

Esta observación puede leerse como la disputa del método hegeliano en su función epistemológica. Marx califica de "moral" la pretensión de construir un "andamiaje" de categorías donde la contradicción

[29] Se lo toma como autor representativo de la posición. En *La superación de la ideología* (1982), Colletti intenta forzar su lectura simplificada de la dialéctica marxiana al interior del esquematismo de la lógica formal. Esta perspectiva, desarrollada hoy por los autodenominados "marxistas analíticos" se puede encontrar en referentes estadounidenses que han llevado la crítica al punto de poner al marxismo a dialogar con Popper. Es posible encontrar una lectura crítica a esta perspectiva en *Nuestro Marx* (2011) de Néstor Kohan.

sea el conflicto a suprimir porque el movimiento del pensamiento abandonaría su ligazón con lo real para tornarse arbitrario. Se trata de una dialéctica sólo válida para el momento histórico, pero imposible de ser extrapolada al mundo natural o a las relaciones sociales precedentes. La determinación de la fuerza que encarne "el mal" o aquella que merezca ser suprimida queda a discreción del observador. González Rojo postula que, siguiendo a Althusser, en la epistemología de Marx puede encontrarse la coexistencia de un principio de "verdad", de acuerdo a lo que es científicamente comprobable, y otro de "justeza", que implica posicionarse en favor de la clase trabajadora como opción ético-política frente a las injusticias del capitalismo (González Rojo, 1985: 129). Esta comprensión moral del método se debe a que tanto Althusser como Proudhon rechazan el horizonte de la "totalidad" como principio ordenador de las categorías. La "espontaneidad" puede acontecer sin atarse a un modelo de "lo justo" porque cada fenómeno pertenece a un sistema ordenado y se encuentra irremediablemente ligado a otros. Es en el marco de la "totalidad" que se da el espacio para que suceda lo contingente, ya que no es el azar lo que regula a la cosa, sino su correlación con las demás. Sin la totalidad, todo el devenir está reglado, predeterminado por una razón necesaria. Es precisamente por dicha determinación moral, donde el principio dirige el fenómeno, que Marx y Engels señalan este socialismo como "utópico", aislado de la concreción.

Si, como sostiene Marx, Proudhon sugiere que la realidad se desarrolla mediante la supresión de los elementos negativos de la contradicción, corresponde la pregunta por el devenir de la historia. En el progreso gradual de las categorías, donde una suplanta a otra y todo movimiento es lineal y ascendente, la historia se convierte en esclava de la necesidad moral. Es por eso que, para Marx, en Proudhon "sería el principio el que ha creado la historia y no la historia la que ha creado el principio" (Marx, 2021: 72). Es así como efectivamente acontece la "dislocación de los miembros del sistema social" que describe en la tercera observación. Volvemos a ella momentáneamente para identificar que en la construcción epistemológica del propio concepto marxiano de historia resulta fundamental la ruptura con la "sucesión lógica de categorías". Esto permite, por lo tanto, la posibilidad de pensar una propia recuperación de la dialéctica hegeliana para construir un método diferente.

A continuación, rastrearemos en *Miseria de la Filosofía*, escrito en el que Marx pone los primeros ladrillos de esta edificación metodológica a partir del cuestionamiento a Proudhon, la recuperación crítica de Hegel y la especial vinculación con la ontología que buscamos evidenciar anteriormente.

2.2.3. El método

Miseria de la Filosofía constituye el primer texto donde Marx explicita su pretensión de construir un método. En su segundo capítulo se propone arrojar luz positivamente a una formulación que hasta entonces se había mencionado exclusivamente por oposición. Lo hace en la primera observación, pero antes de analizarla resulta de relevancia identificar por qué la reflexión metodológica de

Marx implica una alocución en torno a la dialéctica. Kohan desarrolla, en *Nuestro Marx*, el carácter autorreflexivo del método marxiano como parte de su forma dialéctica, así como la capacidad de ligarse a los "procesos históricos de constitución y desarrollo del movimiento político". Establece que "si la teoría se desarrolló como expresión del movimiento real (en palabras de Marx), tal movimiento experimentará a su vez una permanente expansión hacia su universalización que repercutirá sobre la propia teoría" (Kohan, 2011: 37). El método es dialéctico porque describe las tensiones del movimiento real, esta determinado por ellas, y eso permite que se vuelva objeto para sí.

Proudhon también elige hablar de dialéctica para describir su propio procedimiento. Como mencionamos anteriormente, pertenece a grupos sociales y políticos que recuperan a Hegel, muchas veces mediante la crítica feuerbachiana, para buscar en su método una forma de suprimir la injusticia del vigente estado de cosas. Es en arreglo a esta búsqueda ético-política que Proudhon desarrolla su "sistema de las contradicciones". La primera observación establece que: "como la razón impersonal no tiene fuera de ella ni terreno donde pueda asentarse, ni objeto al cual pueda oponerse, ni sujeto con el que pueda combinarse, se ve forzada a dar volteretas situándose, oponiéndose y combinándose" (Marx, 2021: 65). La "razón impersonal" es este reemplazo del sujeto por la idea que aparece en la lógica moral del socialismo utópico. La concatenación seriada de categorías lleva a construir un entramado de oposiciones ideales vacías. El movimiento pretende ser dialéctico, busca constituirse como la pugna entre elementos contrarios, pero ocurre exclusivamente "en el éter de la razón" (Marx, 2021: 65), sin contenido que lo impulse.

El contrapunto del método no es sino la dialéctica hegeliana en disputa, que Marx resume de la siguiente manera:

> A fuerza de abstraer así de todo sujeto los pretendidos accidentes, tenemos razón en decir que, en último grado de abstracción, se llega a obtener como sustancia las categorías lógicas (…). Así como a fuerza de abstracción hemos transformado toda cosa en categoría lógica, basta con hacer abstracción de todo rasgo distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Y si en las categorías lógicas se encuentra la sustancia de todas las cosas, en la fórmula lógica del movimiento se cree haber encontrado el *método absoluto*, que no sólo explica cada cosa, sino que implica además el movimiento de la cosa (Marx, 2021: 65-66).

En la reconstrucción del devenir dialéctico hegeliano, Marx deja entrever el cuestionamiento que ya permeaba su lectura desde los *Manuscritos económico-filosóficos*: en su perspectiva, la dialéctica hegeliana acaba por revelar la forma exterior del movimiento, abstraída de todos sus particulares. Si recuperamos determinados pasajes de la *Ciencia de la Lógica*, podemos identificar que la "abstracción" de las categorías que hace Hegel no es a pesar del momento particular, sino a través de él, conteniéndolo en una ley universal en movimiento. Hegel cierra el primer capítulo del libro primero, por ejemplo, sosteniendo que

> El espíritu no es aquella contradicción que es la cosa, que se disuelve y pasa a aparecer, sino que él es ya en él mismo la contradicción que ha regresado a su unidad absoluta, a saber al concepto, dentro del cual no hay que pensar ya las diferencias como momentos subsistentes de suyo, sino sólo como momentos particulares, dentro del sujeto, de la individualidad simple (Hegel, 2011: 557).

Si seguimos la hipótesis del biógrafo de Hegel, Terry Pinkard, ubicamos en Heinrich Moritz Chalybäus, pensador destacado en la Alemania del siglo XIX, la fuente de la interpretación de Marx. Fue él quien desarrolló la lectura del método hegeliano como un procedimiento mediante grados de abstracciones universales y, mediante su influencia, "el pensamiento de Hegel se tornó rápidamente en sinónimo de la árida fórmula tesis/antítesis/síntesis, una fórmula que Hegel no usó nunca y que, en cualquier caso, no acierta a representar la estructura de su pensamiento" (Pinkard, 2002: 12). El biógrafo señala que Marx tomó conocimiento de esta interpretación, y se rige mediante esta formulación tripartita a la hora de pensar el método que recupera para sí. Marx parte de un Hegel transformado y simplificado, pero eso no significa que habilite la lectura que Proudhon hace de él. Sostiene, de hecho, que "Proudhon, pese a todo su celo por escalar la cima del *sistema de contradicciones*, no ha podido jamás pasar de los primeros dos escalones, de la tesis y de la antítesis simples" (Marx, 2021: 67).

Para comprender la profundidad de la crítica a Proudhon por su insuficiente recuperación de la dialéctica hegeliana recurrimos a la cuarta observación, donde Marx afirma que "la coexistencia de dos lados contradictorios, su lucha y su fusión en una nueva categoría constituyen el movimiento dialéctico. El que se plantea el problema de eliminar el lado malo, con ello mismo pone fin de golpe al movimiento dialéctico" (Marx, 2021: 70). Aun si tenemos en cuenta el error hermenéutico de Marx[30] podemos advertir que la contradicción como motor dinámico subsiste en cualquiera de las consideraciones de la dialéctica. Proudhon aboga, por lo tanto, por un "fin" del devenir histórico, un ideal moral que regula todo movimiento como su causa final.

Si la historia se torna una premeditación moral pierde su motor en el sentido más profundo del término. La contradicción desaparece como su impulso, pero también lo hace el hombre. El sujeto de la historia es la idea, no la acción humana, por lo que todo cambio se vuelve "natural" y "eterno". El propio Proudhon, según la recuperación de Marx en la sexta observación, sostiene que "no es exacto afirmar que una cosa *adviene*, que una cosa *se produce*: en la civilización, al igual que en el universo, todo existe, todo actúa desde siempre" (Proudhon, *loc. cit.*, t II, p 102 en Marx, 2021: 73). En esta observación Proudhon es cuestionado por elaborar su propio sujeto práctico: la "razón social", que suplanta al ser humano en la transformación, no ya de la realidad sino de la sucesión categorial. En este punto podemos identificar que el francés toma distancia de Feuerbach y habilita el ingreso de lo divino como agente. Si bien no se trata del Dios cristiano tradicional, que crea al hombre a su imagen y semejanza, sí acontece como la fuerza motora que subyace a toda acción. Esta noción es comprendida por Proudhon como la "providencia": "la razón social no es para nosotros distinta de la absoluta, que no es otra cosa que Dios mismo; y negar la sociedad en sus fases es negar la Providencia, negar la Divinidad" (Proudhon, 1975: 197).

La "razón social" avanza divinamente suprimiendo los aspectos negativos de su circunstancia

[30] Podemos inferir que Marx, en su crítica a Proudhon, reproduce acríticamente la concepción de la dialéctica que se deriva de la transfiguración de Möritz Chalybäus.

histórica hasta llegar a su bien supremo: la igualdad. Se contrapone en términos absolutos, entonces, al ser humano, que se desarrolla como sujeto en el propio combate por su reafirmación (que, en este período de Marx, equivale a la igualdad). No existe por encima de la contradicción, sino mediante ella, encarnándose históricamente a cada paso:

> La tendencia a la igualdad es propia de nuestro siglo. Pero afirmar que todos los siglos anteriores (…) se esforzaron providencialmente por realizar la igualdad es, ante todo, confundir los medios y los hombres de nuestro siglo con los hombres y los medios de siglos anteriores y desconocer el movimiento histórico por el que las generaciones sucesivas han ido transformando los resultados adquiridos por las generaciones precedentes (Marx, 2021: 76).

Ya en la séptima y última observación Marx desarrolla un registro histórico de estos procesos de transformación de los medios y los hombres de cada período, anclando su cambio en la modificación de los "medios de producción". De esta manera, los mecanismos mediante los cuales se crean y mutan las relaciones sociales están "basados en el antagonismo": las clases se contraponen y tensionan los roles de cada una hasta el punto en que, como en el paso del feudalismo al capitalismo, "la clase antes revolucionaria se vuelve conservadora" (Marx, 2021: 79). La última observación es la que se desarrolla en términos propositivos, partiendo de una descripción de las condiciones para un método que, al tiempo que analiza el movimiento de lo real, se convierte en una herramienta transformativa para la clase trabajadora. Es esta visión de la clase como sujeto la que actúa en cuanto hilo conductor entre el cuestionamiento epistemológico a Proudhon y el desarrollo del propio método. A la idea desubjetivada, que avanza mediante criterios morales, Marx contrapone el análisis del proceso histórico y de la forma concreta de la contradicción. Es para eso que busca situar la pregunta por la ciencia en el cuadrante de fuerzas en tensión del capitalismo:

> La burguesía comienza con un proletariado que es, a su vez, un resto del proletariado de los tiempos feudales. En el curso de su desenvolvimiento histórico, la burguesía desarrolla necesariamente su carácter antagónico, que al principio se encuentra más o menos encubierto, que no existe sino en estado latente. A medida que se desarrolla la burguesía, va desarrollando en su seno un nuevo proletariado, un proletariado moderno: se desarrolla una lucha entre la clase proletaria y la clase burguesa (…). Las relaciones de producción en que la burguesía se desenvuelve no tienen un carácter único y simple sino un doble carácter; que dentro de las mismas relaciones en que se produce la riqueza, se produce igualmente la miseria; que dentro de las mismas relaciones en que se opera el desarrollo de las fuerzas productivas, existe asimismo una fuerza que produce represión; que estas relaciones sólo crean la *riqueza burguesa* (Marx, 2021: 79).

Marx sitúa los antagonismos de clases como el devenir necesario de las tendencias contrapuestas al interior de los modos de producción. Aparecen a medida que las necesidades productivas se desarrollan y entran en contradicción con las relaciones sociales, de modo que la "riqueza burguesa" se incrementa de forma proporcional a los padecimientos del proletariado. Como este fenómeno tiene su correlato ideológico, Marx destina las siguientes líneas de la séptima observación a describir las distintas escuelas económicas que han buscado explicar la distancia entre la riqueza y la necesidad social como una ley natural inherente a los hombres e independiente de cualquier devenir histórico concreto:

> Así como los *economistas* son los representantes científicos de la clase burguesa, así los *socialistas* y los *comunistas* son los teóricos de la clase proletaria. Mientras el proletariado no esté aún lo

> suficientemente desarrollado para constituirse como clase; mientras, por consiguiente, la lucha misma del proletariado contra la burguesía no revista todavía carácter político, y mientras las fuerzas productivas no se hayan desarrollado en el seno de la propia burguesía hasta el grado de dejar entrever las condiciones materiales necesarias para la emancipación del proletariado y para la edificación de una sociedad nueva, estos teóricos son sólo utopistas que, para mitigar las penurias de las clases oprimidas, improvisan sistemas y se entregan a la búsqueda de una ciencia regeneradora. Pero a medida que la historia avanza, y con ella empieza a destacarse con trazos cada vez más claros la lucha del proletariado, aquéllos no tienen ya necesidad de buscar la ciencia en sus cabezas: le basta con darse cuenta de lo que se desarrolla ante sus ojos y convertirse en portavoces de esa realidad. Mientras se limita a buscar la ciencia y a construir sistemas, mientras se encuentran en los umbrales de la lucha, no ven en la miseria más que la miseria, sin advertir su aspecto revolucionario, subversivo, que terminará por derrocar a la vieja sociedad. Una vez advertido este aspecto, la ciencia, producto del movimiento histórico en que participa ya con pleno conocimiento de causa, deja de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria (Marx, 2021: 81).

De esta manera, Marx busca contraponer a la descripción "improvisada" de Proudhon el alcance total de un sistema revolucionario. Este salto acontece en la interrelación entre las categorías lógicas que sintetizan los elementos particulares de la historia y el devenir concreto del proletariado en tanto clase. El paso a la ciencia depende centralmente del salto hacia la subjetivación. Colmenares llama la atención con respecto a que "la ciencia, para Marx, aspira a convertirse en un espejo que logre proyectar un reflejo de lo real, pero no se confunde con lo real", y funciona develando "la subjetividad que anima [al objeto] por dentro, el proceso por el cual ha llegado a ser lo que es y que ahora está puesto en la objetividad del objeto" (Colmenares, 2023: 169). Es decir, que la ciencia marxiana no es mera descripción, sino que, en la medida en que evidencia el carácter transformativo intrínseco del hombre, ocupa un rol central en el paso hacia un nuevo esquema de producción y de saber. La ciencia se torna revolucionaria cuando profundiza hasta sus últimas consecuencias los antagonismos que descubre como ladrillos de la realidad creada. Resulta relevante no confundir el desarrollo de las fuerzas productivas que menciona Marx con una necesidad de atravesar etapas para vislumbrar el futuro que los comunistas exhortan al proletariado a imaginar. No se trata de un desarrollo económico, sino subjetivo; el proletariado sólo se constituye como clase cuando adquiere conciencia de su rol en la totalidad productiva, su potencial creativo y su posibilidad de "desalienación mediante el trabajo" que desarrollamos en la primera dimensión de la dialéctica[31]. El aspecto "revolucionario, subversivo" de la miseria es precisamente el que habilita a la toma de conciencia sobre la distancia entre el potencial transformativo de la clase obrera y su presente alienado.

Casanovas Romeu[32] sostiene que "el momento dialéctico no puede pretender formular leyes positivas generales, sino solamente formular juicios sintéticos que tiendan a la comprensión de la totalidad

[31] Puede arrojar luz sobre esta circunstancia la afirmación de Lukács, que establece que "la superioridad del proletariado sobre la burguesía, que le es en todo lo demás superior –intelectualmente, organizativamente, etc.- estriba exclusivamente en que el proletariado es capaz de contemplar la sociedad desde su mismo centro, como un todo coherente, y, por lo tanto, es también capaz de actuar de un modo consecuente con su posición que transforme la sociedad entera" (Lukács, 2009: 172).

[32] El trabajo de Casanovas Romeu referenciado es un análisis bibliográfico de *Panfletos y materiales – Sobre Marx y marxismo* de Manuel Sacristán Luzón (1983), uno de los estudios más acabados sobre epistemología marxiana-.

formada por las estructuras concretas de una fase histórica determinada" (Casanovas Romeu, 1985: 451). La pretensión epistemológica marxiana, en cuanto es dialéctica, sitúa su dimensión práctica en la totalidad de la historia. Cada una de sus fases determina los juicios específicos que podemos hacer con respecto a cada momento de la tensión entre fuerzas. De esta manera, "la dialéctica no supone solamente un acto epistemológico, sino un acto *poiético*" (Casanovas Romeu, 1985; 454). Lo determinante del método de Marx para pensar la realidad es justamente la posibilidad de poner en el centro la cualidad creativa del hombre. La potencia de la *poiesis* orienta la superación ulterior de las relaciones de producción capitalistas, así como la radical transformación de la lógica que subyace a la economía y su vinculación con la necesidad social. Los comunistas como los "teóricos" del proletariado tienen una función determinante en el devenir metodológico: identificar la capacidad subversiva de la clase trabajadora, que no es otra cosa que la clase creadora. Al recuperar para sí su todo social, su condición poiética y, sobre todo, su condición de clase que le permite actuar como sujeto unificado y autoconsciente, el método se transforma internamente. La ciencia se convierte, entonces, en herramienta revolucionaria.

En la segunda dimensión pudimos determinar los alcances del método tal y como Marx lo delinea en su diferenciación respecto de Feuerbach y de Proudhon. Ya en *Miseria de la Filosofía* se especifica que su pretensión es científica, y busca establecer un sistema de pensamiento regido por las categorías que determinan lo real. Hemos destacado en este recorrido que la totalidad, contenedora e integradora de las múltiples relaciones entre la realidad, es el pensamiento y sus agentes que posibilitan la formulación de un método polivalente. Identificamos que la praxis se constituye, para Marx, como el motor de esa totalidad, ya que pone en movimiento todos sus engranajes y la convierte en una categoría dinámica. La actividad humanamente sensible, parte crucial de esa praxis, capta el fenómeno en su plena contradicción, elabora su hipótesis sobre él, sobre su proceso de cambio y también crea el agente capaz de modificarlo para que pueda ser aprehendido una vez más pero esta vez como algo diferente. Mientras exista praxis, fuente de la variabilidad de lo real y, en consecuencia, también del pensamiento, no hay fin posible ni del devenir histórico ni del método. Por último, encontramos que el sentido de la praxis que plantea Marx en ambas obras trabajadas es político. Remite a la "praxis revolucionaria" como mecanismo para llegar a una genuina ciencia anclada en el movimiento real. Resulta necesario identificar los elementos del actual estado de cosas que obturan la conciencia y construyen la "ciencia de lo aparente". En el análisis de Marx, encontramos dos movimientos para este paso decisivo. Uno, más "teórico", se refiere a la construcción de sistemas del pensamiento, que desvele la totalidad social y económica que el régimen del capital esconde tras la división del trabajo y de los procedimientos de su ciencia -expuesto durante el segundo apartado de esta dimensión-. Otro, más "práctico", implica la necesidad de la constitución del proletariado como clase, con su propia emancipación como horizonte claro. Este movimiento será abordado a continuación.

3. El método de Marx III: dialéctica como práctica transformadora

A diferencia de las anteriores dimensiones, esta última no se despliega en el campo de la teoría sino de la historia. Identificamos que las revoluciones de 1848 constituyen un punto de inflexión en la forma que adopta la "praxis revolucionaria". Una noción que, como establecimos previamente, resulta determinante para el impulso del movimiento de lo real y para nuestra capacidad de aprehenderlo. Por esta razón, en el presente análisis el proceso insurreccional de la "Primavera de los Pueblos" será la estructura ordenadora. En primer lugar, analizaremos el *Manifiesto Comunista* [1848] como el documento preparatorio. Denominamos a esta sección "la praxis 'pensada'", en una búsqueda de diferenciar los dos momentos necesarios del salto a la acción de un método teórico-práctico: una instancia reflexiva y organizativa y otra de intervención directa. Este primer momento es la puesta en acto de la "singularidad" hegeliana: una vez delimitado el alcance universal de las leyes de lo real, y habiéndoles otorgado sentido concreto, este universal se recupera con todas sus particularizaciones. En segundo lugar, recuperaremos *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* [1852] para desarrollar el apartado de "la praxis 'realizada'". Si bien el momento de la formulación programática, en tanto se inscribe en el desarrollo vivo de la Liga de los Comunistas, también es realización, efectuamos esta distinción para enfatizar que la segunda mitad de la dimensión abordará el problema de la praxis una vez efectuada la insurrección para la que el *Manifiesto Comunista* se prepara. En este segundo momento, distinguiremos los aspectos del método de Marx que se modifican, tras la primera experiencia revolucionaria en la que intervino la clase obrera. El método se construye y revisa de forma permanente en la práctica.

3.1. La *praxis* "pensada": el programa

En esta primera parte, nos detenemos en el análisis del *Manifiesto Comunista* (Marx y Engels, 2014) como obra representativa de un "Marx revolucionario", orientado a la organización de la incipiente ofensiva proletaria. Este texto fue publicado como folleto propagandístico de una de las primeras organizaciones obreras que nucleó a intelectuales y sindicalistas de diversos puntos de Europa. Sintetiza las principales conclusiones del agrupamiento con el objetivo de ser repartido en los principales focos industriales. La Liga de los Comunistas, constituida en 1847 a partir de la inserción de trabajadores que peleaban por la subversión de la estructura capitalista en la anteriormente llamada Liga de los Justos (Löwy, 2010: 193-212), elige a Marx para que redacte las bases programáticas de la agrupación en forma de folleto de amplia difusión en fábricas y suburbios obreros a escala internacional. Tras meses de intercambio, en marzo de 1848 ve la luz el *Manifiesto Comunista*, poco antes de que estalle el previsto período insurreccional denominado por los historiadores la "Primavera de los Pueblos"[33].

[33] Tomamos como referencia a Hobsbawm, quien en *La era de la revolución. 1789-1848* (2011) desarrolla las insurrecciones europeas de 1848 (a las que denomina "Primavera de los Pueblos") como hitos culminantes del período de revoluciones burguesas. Su particularidad es la participación de sectores populares, como obreros y campesinos, en los

Las primeras páginas del escrito se direccionan a esclarecer las relaciones entre procesos productivos y mercantiles en la historia, y relaciones sociales antagónicas que emergen de ellos, hasta desarrollado el capitalismo industrial. "Cada fase del desenvolvimiento de la burguesía ha estado acompañada del correspondiente progreso político (…). Dondequiera que ha conquistado el poder, ha destruido todas las relaciones feudales" (Marx, 2014: 29-30), sostiene Marx, mostrando no sólo el carácter aniquilador de las luchas entre clases, sino además la multiplicidad de formas que adoptan. De ello se deriva que el método marxiano está, además, anclado en una particular concepción sobre la historia. Al hablar de "progreso", no remite a un movimiento lineal acumulativo, sino a los giros políticos que hacen de la práctica una dinámica permanente. Desarrollaremos este análisis desplegando tres puntos determinantes de la última faceta de la dialéctica: la historia, impulsada por la actividad consciente y antagónica de los hombres; la revolución, elemento estructurante del devenir tanto de la propia historia como del método marxiano; y el programa, la determinación de la acción del proletariado que implica también una determinación política en el pensamiento de Marx.

3.1.1. La historia y sus sujetos

Las primeras oraciones del *Manifiesto Comunista* son, probablemente, el fragmento más citado y fácilmente reconocible de la obra de Marx. Paradójicamente, a pesar de este extracto que sintetiza el carácter incesantemente móvil de la historia, la afirmación de un posible determinismo en el pensamiento marxiano que llevaría este devenir a su fin continúa suscitando debates[34]. El folleto comienza con el establecimiento de la única "ley natural":

> La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial; en una palabra, opresores y oprimidos, enfrentados siempre, mantuvieron una lucha ininterrumpida, velada en ocasiones, y en otras franca y abierta; una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de toda la sociedad, o al hundimiento de las clases en pugna (Marx, 2014: 11).

En esta breve alocución inicial Marx establece dos elementos fundamentales. En primer lugar, la tensión entre elementos contradictorios que, como identificábamos anteriormente, es común a la esfera social y a la natural, se constituye como la única constante. En segundo lugar, el fragmento citado identifica que esta ley es abierta: la pugna no tiene ninguna dirección preestablecida, sino que no es por sí misma más que un movimiento cuya resolución depende de múltiples variables. La afirmación "hasta nuestros días" resulta también ilustrativa contra cualquier acusación de determinismo: todo texto programático no puede ser predeterminado, ya que se encuentra anclado a las variables vicisitudes del presente. El *Manifiesto Comunista* exhorta a la resolución hacia diferentes direcciones, pero no indica el sentido de la transformación. Es seguro, desde luego, que una sociedad sin clases no implica la detención de la

procesos anti-monárquicos.

[34] La obra de Fukuyama, *El fin de la historia* (1992), escrita al calor de la caída de los llamados "socialismos reales", continúa encontrando adeptos entrado el siglo XXI.

historia, sino de la pugna en la forma que toma bajo las reglas del presente[35].

Marx reconstruye cómo en las sociedades pre-capitalistas la lucha adquirió hitos históricos a través de las revoluciones. Sin embargo, estas rupturas, que podemos identificar como las negaciones parciales de un orden precedente, no fueron absolutas: las instituciones del paso de la dominación de una clase a otra se cristalizaron en su forma posterior. El *Manifiesto Comunista* dedica una sección a rebatir las acusaciones de la burguesía a los revolucionarios. Un objetivo es mostrar que la nueva sociedad no existe preconcebida y codificada al interior de las relaciones productivas del capitalismo. Para que sus elementos germinales se desarrollen, deben romper con el orden vigente no sólo en los hechos sino también en las ideas. De esta manera:

> Es inútil polemizar con nosotros si aplican a nuestra intención de abolir la propiedad privada el criterio de sus nociones de libertad, de cultura, de derecho, etc. Sus ideas son producto de las relaciones de propiedad y de producción burguesas, así como su derecho no es más que la voluntad de clase erigida en ley, voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de su clase. La concepción errónea y egoísta en virtud de la cual transforman en leyes eternas de la naturaleza y de la razón las formas sociales que brotan de sus actuales modos de producción y formas de propiedad (relaciones históricas que surgen y desaparecen en el curso de la producción) la comparten con las clases precedentes (Marx, 2014: 34).

En la transformación revolucionaria se conserva la misma tendencia a convertir las contingencias históricas en necesidades. Para el primer impulso de cambio en la conciencia es necesario evidenciar la velada relación entre las ideas y el modelo productivo. La historia de un período es también la construcción ideológica de una clase sobre sí misma y sobre el lugar que ocupa en la producción. El antagonismo emerge como imposibilidad de ese relato de convertirse en ley para explicar no sólo a sí misma, sino a la totalidad de las clases actuantes. La época de la dominación de la burguesía, sin embargo, agudiza las tensiones que originan los antagonismos de clases. Su ley general es la explotación que, en tanto extrae fuerza (de trabajo, de la naturaleza y de las relaciones sociales) sin retribución, se ve obligada a mutar permanentemente para no llegar a su fin. De esta manera, Marx llega a otra de las conclusiones más reconocidas de su obra: "todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profano, y los hombres se ven, por fin, obligados a contemplar con una mirada fría sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas" (Marx, 2014: 15). La historia de acuerdo a la construcción de la sociedad burguesa es la historia de la acumulación de capitales. Cada parte de la totalidad -que ella misma es- se subsume bajo esta gran explicación. El proletariado emerge como antagonista, en primer lugar, porque su existencia en tanto proveedor finito de las necesidades infinitas del capitalismo es de por sí contradictoria. La "mirada fría" que se le exige implica ignorar su propia miseria, así como su rol fundamental en la reproducción de un esquema que no puede ofrecerle más que la degradación material y moral. Cuando el antagonismo se encuentra con la conciencia de la contingencia de las leyes que lo subyugan, aparece la potencialidad revolucionaria. Como sostiene

[35] Como señala Litvinoff: "la detención de la historia sólo puede ser temporaria, pues el desarrollo de las fuerzas productivas termina imponiendo, de manera más o menos violenta, cambios en la constitución de las relaciones de producción" (Litvinoff, 2009: 27)

Bensaïd, en la concepción marxiana de la historia "aparece una lógica de la emancipación enraizada en el conflicto" (Bensaïd, 2013: 41).

Riazanov, en *Notas al Manifiesto Comunista*, realiza aportes de relevancia para reconstruir el modo en que Marx concebía la historia, en particular, al proletariado y su necesidad de transformarla. En el *Manifiesto Comunista* postula que "el proletariado pasa por diferentes estadios de desarrollo. Con su nacimiento comienza su lucha contra la burguesía" (Marx, 2014: 21). Riazanov profundiza esta afirmación desde la constante pugna por el salario: "sólo a costa de una lucha perseverante y el sacrificio de muchas vidas ha conseguido el proletariado arrancar alguna protección para su propia, para su única propiedad: su fuerza de trabajo" (Riazanov, 1973: 79). Sin embargo, la lucha sólo defensiva no empuja el devenir histórico, sino que crea el campo ontológico de fuerzas en el que se inscribe el desarrollo futuro del antagonismo social. El comunismo, que ya aparecía en el pensamiento de Marx como la "superación positiva" del régimen del capital, se convierte en la sistematización del antagonismo: "las concepciones teóricas de los comunistas (…) son la expresión general de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se produce ante nuestros ojos" (Marx, 2014: 30). Podemos comprenderlo como la formulación positiva de un método práctico que apuesta a desarrollar los intereses específicos del proletariado para profundizar las contradicciones del fenómeno social. En adelante buscaremos desarrollar la forma específica que adopta este giro absoluto, un producto directo de la lucha de clases, para Marx, el movimiento de anulación y superación que hace a la edificación de una nueva sociedad.

3.1.2. La revolución

Hegel establece, en la descripción de la estructura que sigue el movimiento óntico, que "todo nacimiento y muerte, en vez de tener carácter de prosecución paulatina, es más bien un *absoluto* corte abrupto y el salto de lo cuantitativo a lo cualitativo" (Hegel, 2011: 411). En la dinámica de rupturas y continuidades entre los fenómenos, son aquéllas las que determinan un pasaje de un momento a otro. Marx se apoya en esta concepción para construir una dialéctica de la historia, donde la ley general es el corte brusco. Leemos el uso del término "salto" en el paso de la cantidad en calidad como la necesidad de evidenciar que la sumatoria de variaciones parciales no implica ningún devenir "cualitativamente-otro". Este devenir es, precisamente, el "progreso": no es lineal ni auto-determinado en su resultado, sino que es producto de las rupturas de la sustancia consigo misma, cuya dirección no está codificada en el salto. En sentido similar Marx emplea la noción de "revolución":

> La burguesía ha jugado un rol eminentemente revolucionario. Dondequiera que llegó al poder desgarró despiadadamente los lazos complejos y variados que ataban al hombre a sus "superiores naturales" y no ha dejado subsistir ningún otro lazo, entre un hombre y otro, más que el frío interés, el cruel "pago al contado" (Marx, 2014: 13).

"Revolución" es, en este caso, el profundo desgarramiento de las relaciones sociales y productivas del pasado para la construcción de nuevos vínculos y, consecuentemente, nuevos hombres. No se trata de

una acumulación lineal de "diferencias" entre la burguesía y el feudalismo, sino la brecha radical en la que pueden subsistir algunas formas precedentes, pero subsumidas al nuevo orden. Revolución, por lo tanto, no implica clausura, ya que "la burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar constantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción: es decir, todas las relaciones sociales" (Marx, 2014: 14). La aceleración de los ritmos productivos hace del siglo XIX un período de rupturas permanentes para continuar dinamizando el capitalismo como sistema de producción y de sentido.

Uno de los estudios más determinantes para la historia de la tradición marxista a este respecto es el de Luxemburg (2014), quien contrapone tajantemente las acumulaciones cuantitativas (asociadas a la reforma) con los saltos cualitativos (asociados a la revolución). Una lógica acumulativa, paulatina, es comprendida por la autora como la renuncia a la totalidad social. Identifica, en discusión con la socialdemocracia alemana de comienzos del siglo XX, que la sumatoria de reformas es querer controlar "trozos de socialismo" desde el Estado una vez descartada la posibilidad de construirlo plenamente. Abandonada la perspectiva de un nuevo orden radical, sólo se puede actuar dentro de los márgenes de "lo mismo", ya que lo "cualitativamente-otro" resulta inalcanzable[36]. Marx cierra el *Manifiesto* con la primera formulación de la noción de "revolución comunista" (Marx, 2014: 39), y de esta manera busca imprimir una dirección deseable (el comunismo) a esta otredad novedosa.

Entendemos que la revolución es, para Marx, una aspiración a la totalidad. Pero la forma de esa modificación absoluta no puede determinarse *a priori*, sino que se forja en la interacción concreta entre las fuerzas antagónicas interventoras. Sostiene, entonces, que "las armas de las que se sirvió la burguesía para derrotar al feudalismo se dirigen ahora contra la propia burguesía. Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha puesto de pie además a los hombres que empuñarán esas armas: los trabajadores modernos, los *proletarios*" (Marx, 2014: 19). Que una revolución sea "proletaria" no implica necesariamente que tenga un carácter "comunista". Sin embargo, los comunistas se proponen dirigir ese levantamiento hacia su forma total, la construcción del nuevo orden, para evitar que se estanque en la reforma. El fragmento citado muestra que, para Marx, la revolución es un giro intuido en el seno mismo de su orden precedente, pero sólo puede completarse cuando adquiere un sujeto. Traverso, quien recupera la hipótesis revolucionaria para el siglo XXI, afirma que

> La historia es un proceso permanente de producción de subjetividades. Las luchas de clases generan virajes históricos que trascienden sus premisas y no pueden explicarse exclusivamente por la necesidad económica o el sometimiento mecánico a factores estructurales. Desde la óptica de Marx, tanto las revoluciones como las contrarrevoluciones revelan la "autonomía de lo político". El entrelazamiento de la causalidad y la agencia, el determinismo estructural y la subjetividad política

[36] Luxemburg desarrolla su perspectiva en el capítulo "Implantación del socialismo por medio de reformas sociales" del libro *Reforma o revolución* (2014), donde describe en detalle el carácter "total" de la revolución, irreductible a su forma cuantitativa parcial.

> -dos claves explicativas que suelen estar separadas en los escritos de Marx- ha producido los más grandes logros de la historiografía marxista (Traverso, 2022: 28).

El proletariado no tiene la potencialidad de convertirse en sujeto revolucionario sólo por el lugar objetivo que ocupa en la producción, si bien éste es fundamental. También tiene posibilidades de serlo por su determinación subjetiva: al ser el que realiza diariamente el trabajo que produce y reproduce la sociedad, puede tener el conocimiento necesario para edificar una nueva y la disposición para su radical transformación. Precisamente, el siguiente apartado se propone esclarecer la forma que adopta la unificación concreta entre las posibilidades objetivas de la transformación y la disposición subjetiva a realizarla.

3.1.3. El programa

En el prólogo a la edición alemana de 1872, Marx y Engels describen el *Manifiesto Comunista* al mismo tiempo como un "programa para la Liga de los Comunistas destinado a la publicidad" y como un "documento histórico" (Marx, 2014: 61-62). De esta manera, el texto está sujeto a las vicisitudes de su época, no obstante, deciden no actualizarlo porque resulta un reflejo directo de las demandas y debates de los comunistas antes del primer estallido insurreccional. La escritura, la actualización y la crítica de programas de organizaciones obreras o intelectuales resultará en adelante determinante de la labor de la tradición marxista, con el propósito de delinear lo más precisamente posible un plan de acción que se siga de las condiciones estructurales de cada momento.

Como establecimos anteriormente, el programa comunista es, para Marx, una exhortación al proletariado no a mejorar paulatinamente sus condiciones de vida, sino a transformar radicalmente las bases sobre las que se estructura la producción y su régimen de explotación. La primera parte del *Manifiesto Comunista* concluye con diez puntos programáticos que sintetizan en demandas concretas la aspiración (y urgencia) revolucionaria. Podemos identificar que el programa articula el método como un puente entre su estructura de sentido (lógico-ontológica) y su puesta en práctica. Es decir, si en *Manuscritos económico-filosóficos* Marx identificó a la propiedad privada como eje de la obturación en las relaciones entre los hombres con la naturaleza, hacia su directa abolición se dirigen los primeros puntos del documento de 1848:

1. Expropiación de la propiedad de la tierra y empleo de la renta del suelo para los gastos del Estado.
2. Fuerte impuesto progresivo.
3. Abolición del derecho a herencia (Marx, 2014: 39).

El monopolio de los medios de producción no puede abolirse por decreto, sino que conlleva una organización en múltiples niveles sociales. La expropiación se dirige a una recaudación inicial, la tasa

impositiva a una disolución de las brechas entre los pequeños propietarios y los desposeídos y la clausura de la herencia es una medida preventiva que busca avanzar hacia el fin de las clases como "castas" auto-perpetuadas. También existen medidas para garantizar la permanencia del nuevo orden, como la nacionalización de los bancos (punto 5), la educación pública (punto 10) y, en vistas de lo que nos interesa destacar, especialmente el punto 7: la extensión de la industria y la agricultura estatales "de acuerdo a un plan de conjunto" (Marx, 2014: 40). La planificación de la organización venidera en un único proyecto que integre ciudad y campo, industria y agricultura, expresa la necesidad de elaborar el programa mirando a la totalidad como modelo. En este sentido, Marx afirma:

> Todos los movimientos históricos precedentes fueron llevados a cabo por minorías o en beneficio de minorías. El movimiento proletario es el movimiento espontáneo propio de la inmensa mayoría en beneficio de la inmensa mayoría. El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no puede elevarse sin hacer volar por los aires la superestructura de las capas que constituyen la sociedad actual (Marx, 2014: 25).

Un complejo esquema de fuerzas interrelacionadas sólo puede subvertirse desde su mismo centro. El trabajo, núcleo que articula las sociedades y, en su forma actual, la acumulación de capital, es precisamente esta condición necesaria de la totalidad productiva. La tradición marxista[37], durante el siglo XX, ha establecido un correlato entre el juego antagónico de la realidad entera en Marx y la teoría de la guerra de Clausewitz, general prusiano que acuñó la noción de "acciones recíprocas". En una contienda, una fuerza busca imponer su ley sobre la otra, determinando no sólo las relaciones entre sí sino las relaciones del enemigo con el contexto en que se desarrolla (Clausewitz, 2010: 29). De tal forma, la pujanza de clases impulsa la sociedad en su conjunto. En tanto la relación entre clases, a diferencia de los antagonismos de la naturaleza, circunscribe la lucha al terreno de la política, el mero conflicto se convierte en "guerra". Clausewitz creó la fórmula según la cual "la guerra es la continuación de la política por otros medios", de modo que "el propósito político es el objetivo, mientras que la guerra es el medio, y el medio no puede ser nunca considerado separadamente del objetivo" (Clausewitz, 2010: 51). El propósito político de la transformación de las bases productivas, entonces, constituye al proletariado como contendiente. Su ser específico, y lo que lo vincula con el total de la sociedad, resulta, entonces, la lucha misma. El programa del *Manifiesto Comunista* se dirige a gestar los intereses concretos por los que luchar en ese momento histórico.

Bensaïd (2013) destaca una especial tensión temporal en el Marx proyectivo. El programa necesita de una incesante actualización de contenido (aunque mantenga su estructura lógica), en cuanto pretende poner a dialogar dos tiempos: por un lado, articular las necesidades del presente por oposición a las "leyes naturales" del pasado; por otro, delinear el futuro. A este "arte del tiempo y el contratiempo" Bensaïd lo denomina "estrategia" (Bensaïd, 2013: 145). La tensión entre las fuerzas del cambio y las de la conservación no están únicamente representadas por la clase que busca la revolución y la que pretende

[37] Lenin inaugura esta tendencia de pensamiento al estudiar a Clausewitz a comienzos de la Primera Guerra Mundial ("El socialismo y la guerra" en *Tres artículos de Lenin sobre la guerra y la paz*, 1976).

sostenerse en el poder, respectivamente. Por el contrario, en el interior de cada una de ellas se gestan contradicciones múltiples. Es por esta razón que la segunda mitad del *Manifiesto Comunista* abre el juego al debate de estrategias y asienta la propia. Marx sostiene que:

> Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en dos puntos: uno, en las diferentes luchas nacionales destacan y hacen valer los intereses comunes de todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; dos, en las diferentes fases que atraviesa la lucha entre el proletariado y la burguesía representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto (Marx, 2014: 29).

Los comunistas, entonces, tienen una específica exigencia en términos de "estrategia" tal y como la comprende Bensaïd. Son quienes pueden evidenciar el lugar del proletariado en la totalidad, más allá de las escisiones fronterizas. El método como *praxis*, entonces, sintetiza la búsqueda de Marx de la forma concreta de la "transformación" que ya estaba presente en *Tesis sobre Feuerbach*. El comunismo como horizonte aparece para mostrar cuál es el eje en torno al que se anclan la historia, la revolución y el programa, tres elementos que hacen del *Manifiesto Comunista* un texto imprescindible para la consideración del pensamiento marxiano.

3.2. La praxis "realizada": la insurrección

Poco tiempo después de publicado el *Manifiesto Comunista*, la Europa de 1848 se plagó de procesos revolucionarios. Esto no es casualidad: Claudin reconstruye la coyuntura en la que se inscribe la formación de la Liga de los Comunistas, y la encuentra minada de conflictos de clase. Mientras el proletariado crece numéricamente en Alemania, Inglaterra y Francia, en condiciones de vida cada vez más decadentes; la burguesía busca encontrar un papel hegemónico que le permita capitalizar su poder económico políticamente y de esta manera, desprenderse definitivamente del control de la nobleza (1985: 6). La transición al capitalismo, que comenzaba a completarse, se desarrolló con crisis económicas, levantamientos populares y tensiones al máximo de las relaciones de fuerza entre la burguesía y los regímenes monárquicos. Desde los levantamientos de junio de 1848 en adelante, es posible encontrar una coordinación de fuerzas entre la resistencia "activa" del proletariado, en disputa de su "derecho a la existencia", y la resistencia "pasiva" de la burguesía que pretendía instalar un nuevo orden político (Claudin, 1985: 149-161). Esa alianza se rompe cuando la burguesía se pliega a lo que Claudin, alineado con la crítica de Marx a Camphausen, denomina "teoría pactista": las demandas revolucionarias obligaron a la Corona a proponerle un pacto a la burguesía en calidad de representantes políticos y arreglo económico. "La burguesía estaba persuadida de que para su arreglo con el viejo Estado, al que creía resignado a su suerte, no había más que un obstáculo: el pueblo" (Claudin, 1985: 164).

La separación entre burguesía y proletariado se transformó en todos los territorios a los que se había expandido la insurrección en un "ataque activo" de aquélla contra éste hasta erradicar la búsqueda revolucionaria. Tal y como Marx expresa en *Las luchas de clases en Francia*, "la revolución no se abrió

paso con sus conquistas directas, sino, por el contrario, engendrando una contrarrevolución compacta y potente, engendrando un adversario en la lucha contra el cual el partido de la subversión maduró, convirtiéndose en un partido verdaderamente revolucionario" (Marx, 2018: 97). En el presente apartado nos interesa profundizar en los sentidos de esta madurez, que Marx atribuye al partido, pero podemos considerar también inherente a su propio pensamiento. Mediante el estudio del *18 Brumario de Luis Bonaparte* [1852] buscamos determinar qué aspectos del método atravesaron una modificación con el proceso insurreccional. Consideramos que estas variaciones son los últimos "ajustes" a la formulación inicial de la dialéctica en su triple consideración, por lo que seleccionamos este tratado histórico-político para finalizar la presente investigación.

Marx escribe *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* como recapitulación historiográfica del período de restauración del antiguo régimen en Francia tras las derrotas de 1848 y 1849. En esta síntesis del golpe de Estado que propicia el sobrino de Napoleón Bonaparte y sus diversas aristas, encontramos elementos de maduración del método de Marx que podemos distinguir en tres aspectos. En primer lugar, la reflexión de su juventud en torno a la necesidad práctica de que el proletariado se constituya como clase-sujeto autónomo para transformar decisivamente la realidad que habita da un salto tras la experiencia de la insurrección del '48. En segundo lugar, la concepción de "historia" como devenir mediante tensiones entre fuerzas antagónicas que se desarrolló en el *Manifiesto Comunista* se profundiza con lo que Engels posteriormente denominará el "hallazgo de una ley" inherente a los procesos de lucha de clases. En tercer lugar, se completa la formulación del comunismo como superación de la totalidad del régimen vigente, incluida su "forma democrática". La conjunción de estos tres aspectos nos permite finalmente entender los alcances políticos del término "praxis", que dirige el método marxiano desde su primer esbozo.

3.2.1. El proletariado como clase-sujeto

El método marxiano, desde sus formulaciones iniciales, tiene como su único motor las fuerzas antagónicas de lo real. La praxis humana ocupa, en ellas, el lugar fundamental de incidir conscientemente para determinar esa pugna hacia una u otra dirección. Sin embargo, hasta el momento, el devenir histórico mediante rupturas revolucionarias había tenido como sujetos a otras clases, nunca al proletariado. Esto le importa especialmente a Marx en la medida en que considera la primera participación directa de la clase obrera como determinante en el devenir final del régimen capitalista. Tras las insurrecciones de 1848, Marx profundiza en lo que podemos llamar existencia objetiva de la clase, por un lado, y existencia subjetiva, por el otro. En *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, sostiene que "en la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase" (Marx, 2018: 274). Lo propio del proletariado, de acuerdo a estas

líneas, es la constitución de un cuerpo intrínseco de intereses que representan la forma real en la que existe de modo diferenciado la burguesía, el campesinado, y los demás estratos. Pero la existencia objetiva del proletariado, como vimos al ubicarlo en la totalidad productiva, no implica intereses exclusivamente propios, sino que constituye un "interés común" [*gemeinsame*] (Marx, 2018: 273), que no se desprende a simple vista de su cotidianeidad. Si retomamos lo planteado en el análisis de los *Manuscritos económico-filosóficos*, recordaremos que este interés común se encuentra determinado por la capacidad de ejercer un trabajo que cree y reproduzca la realidad habitada. Para afirmarlo en nombre de toda la humanidad, entonces, es que hace falta considerar la existencia subjetiva del proletariado: su disposición a luchar.

Löwy (2010) encuentra en el *Manifiesto Comunista* la descripción de este movimiento auto-afirmativo como "iniciativa histórica" [*Selbstätigkeit*], la decisiva ruptura del panorama político burgués para la subversión de la lógica productiva[38]. Sin embargo, en las revoluciones de 1848, la clase trabajadora no actuó en este sentido, sino que intervino en una "revolución democrática" burguesa[39] con demandas propias, que no equivalen a intereses autónomos y que tampoco llegaron a desarrollarse. Una vez establecidos determinados acuerdos entre la burguesía y la monarquía, las demandas específicas del proletariado se esfumaron, de modo que "todo un pueblo que creía haberse dado un impulso acelerado por medio de una revolución se encuentra de pronto retrotraído a una época pasada" (Marx, 2018: 198). De esta manera, "si en nombre del Rey había dominado una parte reducida de la burguesía, ahora dominará la totalidad de la burguesía en nombre del pueblo (…). Con esta derrota, el proletariado pasa *a segundo plano* en la escena revolucionaria" (Marx, 2018: 204). Al atar sus intereses a los de la burguesía, las posibilidades subjetivas de la clase trabajadora quedan necesariamente supeditadas a terceros, es decir, truncas.

La derrota táctica permite a Marx identificar dos aspectos sobre lo intrínseco al proletariado como sujeto de su propio devenir: por un lado, que el antagonismo equivale a intereses irreconciliables entre dos fuerzas en tensión. La subjetivación del proletariado implica su autonomía en la lucha, o lo que la tradición marxista denominó "independencia de clase". Por otro lado, que la única forma de que el proletariado se erija como sujeto de la afirmación de los intereses comunes a toda la humanidad es a través del señalamiento de la burguesía y su régimen de propiedad privada como el principal obstáculo para recuperarlos. No existe, por lo tanto, una afirmación esencial y "parcial" del hombre: el proceso revolucionario debe modificar cada esfera de la sociedad.

Resulta de relevancia, en este punto, recuperar la mención crítica de Bambirra y Dos Santos,

[38] El autor identifica que esta iniciativa debe surgir del propio seno del proletariado. Cualquier pretensión del Estado de desarrollar las demandas de la clase obrera suplanta su capacidad subjetiva y, por lo tanto, impide su emancipación. Afirma que "según Marx, no es la intervención 'socialista' de la monarquía, ni la 'ayuda del Estado' las que podrán emancipar a los trabajadores, sino la acción autónoma y revolucionaria del movimiento obrero" (Löwy, 2010: 239).

[39] Comprendemos por revolución democrática aquella que lleva adelante la burguesía para terminar de consolidar su poder, valiéndose de la conveniencia de múltiples estratos de la sociedad en el derrocamiento o limitación del régimen monárquico (Bambirra y Dos Santos, 1980: 37).

quienes encuentran en el Marx posterior a 1848 una "dialéctica entre la revolución burguesa y la revolución proletaria" (Bambirra y Dos Santos, 1980: 99). Lejos de concluir que los intereses democráticos de la burguesía no competen en absoluto a la clase trabajadora, Marx identifica la necesidad de volver a intervenir en ella[40], pero con intereses autónomos y con la disposición de "llevarla hasta sus últimas consecuencias". La pretensión de transformar parcialmente la relación entre economía y política es intrínseca al método burgués, que desconoce la totalidad como unidad analítica[41]. El método de Marx va ganando en madurez, al momento de considerar que ni mantenerse al margen ni diluirse en la democracia burguesa se orientan hacia la constitución de la clase trabajadora para sus propios intereses; por el contrario, es necesario actuar de acuerdo a la totalidad, llevando las demandas democráticas hasta el punto en que el propio régimen capitalista sea incapaz de resolverlas:

> La clase obrera es clase revolucionaria no porque defiende sus propios intereses inmediatos dentro del sistema existente, sino por su capacidad para dirigir el conjunto de las clases sociales en las luchas revolucionarias. En el periodo democrático su tarea es o la dirección o la participación, lo más avanzada posible, en esa revolución (Bambirra y Dos Santos, 1980: 40).

Comprender la relación entre ambos procesos como una dialéctica implica, sin embargo, considerarlos como elementos antagónicos e irreductibles entre sí, cuya tensión constituye la conciencia tanto proletaria como burguesa. Marx los diferencia al sostener que "las revoluciones burguesas avanzan arrolladoramente de éxito en éxito (…), pero son de corta vida, llegan enseguida a su apogeo y una larga depresión se apodera de la sociedad (…). En cambio, las revoluciones proletarias se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen todo el tiempo en su propia marcha" (Marx, 2018: 200). De esta manera, Marx ubica su propia producción en la constante de las revoluciones proletarias. *El 18 Brumario* es un hito en la auto-reflexión que ellas han desarrollado como su signo particular, ya que sintetiza un período en el que tanto el cambio como la conservación se contenían germinalmente en el proceso, pero sólo una de ambas podía imponerse. El método de Marx, entonces, se delinea como el método de auto-análisis de las revoluciones proletarias, sus sujetos y sus tensiones. En el siguiente apartado, buscaremos identificar uno de los aspectos más destacados del auto-análisis: la reflexión sobre el propio lugar del proletariado revolucionario en la historia.

3.2.2. La historia y sus leyes

Es Engels quien identifica por primera vez que *El 18 Brumario* implica un paso adelante en la concepción marxiana de la historia. Su anclaje en el desarrollo tanto de las fuerzas en tensión como de las condiciones subjetivas de quienes intervienen completa su perspectiva en la práctica. En el prólogo a la tercera edición alemana en 1885, escribe que el principal aporte de la obra es poner de manifiesto

[40] El llamado a "recuperar el porvenir" (Marx, 2018: 199) puede leerse como una exhortación a redoblar la organización obrera en su intervención en la lucha. Esto se confirma en la contrastación con obras como *Las luchas de clases en Francia* (2018).

[41] Ver el segundo apartado, "El método de Marx II: dialéctica como lógica", p. 36.

> la gran ley que rige la marcha de la historia, la ley según la cual todas las luchas históricas, ya se desarrollen en el terreno político, en el religioso, en el filosófico o en otro terreno ideológico cualquiera, no son, en realidad, más que la expresión más o menos clara de la lucha entre clases sociales, y que la existencia, y por lo tanto también los choques de estas clases, están condicionados a su vez por el grado de desarrollo de la situación económica, por el carácter y el modo de producción y de cambio condicionado por esta (…). Esta historia [de la Segunda República francesa] le sirvió de piedra de toque para contrastar su ley (Engels, 2018: 196).

El hallazgo de la ley de la historia en la expresión práctica del ascenso y la derrota de las insurrecciones de 1848 implicó para Marx convertirse en el tipo de filósofo que enunció durante toda su juventud, pero que hasta el momento no había logrado desarrollar: pensar para y desde la praxis en su desarrollo. Durante el devenir de la Segunda República, Marx aventura múltiples hipótesis sobre el estado de las condiciones primarias que menciona Engels, la situación económica, productiva y revolucionaria. No todas ellas aciertan[42], pero la posibilidad de tomar los datos particulares de cada fenómeno histórico, inscribirlos en las tendencias generales que describe la ley de la lucha de clases (y sus determinaciones) y volver a formular, desde ahí, juicios particulares, nos permite considerar que en Marx opera una "realización"[43] de la filosofía, una aplicación práctica del método. Otro aspecto elemental de esta formulación de la historia es el que se describe en el pasaje más citado del *18 Brumario*:

> Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvida de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa. Los hombres hacen su historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos (Marx, 2018: 197).

Hegel sigue siendo el interlocutor metodológico de Marx, de modo que él mismo continúa remitiéndose a las anteriores generaciones en busca de hilos de continuidad. Así como Marx se nutre del pasado y le agrega su propia fórmula, la lucha de clases se apoya en las lecciones previas aún para imitarlas burdamente. El devenir a saltos de las revoluciones no implica, por lo tanto, el olvido del contexto que las gestó. La ley general de la historia no se comprueba una sola vez, sino que vive en el antagonismo permanente y se reedita en cada proceso por nuevo que sea. Para que cada suceso se cristalice en la conciencia de las sociedades es necesario atravesar su propia interpretación, que, incluso con matices de teatralidad, evidencia que cada regla intrínseca al presente es histórica, ha sido creada por los hombres y como tal puede modificarse o destruirse.

La intervención en los procesos de 1848 conduce a Marx a una perspectiva sobre esta transformación más activa, asociada a la urgencia de la organización independiente de la clase trabajadora. La crítica, el método que eligen los jóvenes hegelianos para interpretar la realidad, se torna ineficaz frente a la derrota de la revolución. Marx se torna más autónomo en el desarrollo de un método propio en cuanto

[42] La equivocación de Marx y Engels al aventurar un incremento de las luchas obreras entre 1848 y 1850 como resultado de la experiencia acumulada es una de las piedras angulares de sus detractores (Löwy, 2010: 233), aunque podemos encontrar un acierto en la definición del carácter instrumental del Estado para la socialdemocracia y la relación oportunista que ella construye con la lucha de clases (Marx, 2018: 222).

[43] Ver *Marx y la filosofía*, Renault, 2017, pp. 102-110.

puede explicar el desenlace de la insurrección no como necesidad histórica, sino como la combinación de variables entre el pasado y el presente que confluyen en el momento revolucionario. Las derrotas se contabilizan como lecciones para el futuro. Resulta significativo, en este sentido, que una de las demandas del *18 Brumario* sostenga que "la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir (…), debe dejar que los muertos entierren a sus muertos para cobrar conciencia del propio contenido" (Marx, 2018: 199). A cada época le corresponde un contenido determinado, derivado de las específicas condiciones en las que se desarrolle la lucha de clases. Este contenido cambiante se inscribe en determinadas constantes, como las contradicciones entre fuerzas o los cambios mediante saltos bruscos. Pero estas tendencias generales, invariables, sólo se descubren cuando Marx conoce la especificidad contingente de su período histórico. Marx, en esta etapa, logra estructurar en leyes "la tensión entre lo social y lo individual, entre lo estructural y lo episódico" y organizarla en el método de la "totalidad de lo concreto" (Majuelo Gil, 2023: 142). La dialéctica marxiana en estado práctico interviene en la historia, y en la medida en que proporciona lineamientos claros para profundizar las contradicciones en beneficio de la clase obrera, sintetiza en sí misma una reflexión sobre el pasado, una lectura del presente y una posibilidad de futuro. En el próximo apartado haremos foco en los alcances de esta proyección hacia el futuro.

3.2.3. El comunismo

En el análisis de *Miseria de la Filosofía*, identificamos que el objetivo último de la transformación material y política de la sociedad era alcanzar una emancipación que podía entenderse como "igualdad", un fin compartido con el socialismo utópico y los jóvenes hegelianos. Ya en el *Manifiesto Comunista* comienza a delinearse una superación de este tópico con la primera formulación de un "gobierno de los trabajadores", pero sólo alcanza una dimensión de mayor profundidad con la experiencia práctica, cuyas lecciones aparecen en *El 18 Brumario*. Löwy encuentra que la ruptura de Marx con Hegel tiene su origen en un distanciamiento de aquél respecto de la perspectiva burguesa del Estado. Para el autor, la identificación hegeliana del Estado racional con el Estado prusiano revela una exaltación del carácter de la dominación de clase como "ley natural" (Löwy, 2010: 56-57), que Marx se esforzará por desmantelar. Sostiene que "entre su ruptura con la burguesía liberal, a principios de 1843, y su 'descubrimiento' del proletariado, a principios de 1844, se extiende para Marx un período de transición, 'democrático- humanista', que desembocará en el comunismo" (Löwy, 2010: 63). Encontramos la finalización de esta transición en el período inmediatamente posterior a 1848, donde el comunismo se abraza no sólo como el horizonte emancipador de la humanidad, sino como el eje estructurante de todo su método en estado práctico. El pensamiento de Marx abandona la perspectiva de la igualdad, asociada con los principios democráticos liberales, y se orienta plenamente a

la construcción de nuevas formas de poder basadas en el cuestionamiento de la naturaleza del Estado. De esta manera,

> La derrota de los insurrectos de junio había preparado, allanado, el terreno en que podía cimentarse y erigirse la *República burguesa*, pero, al mismo tiempo, había puesto de manifiesto que en Europa se ventilaban otras cuestiones que la de 'república o monarquía'. Había revelado que aquí República burguesa equivalía a despotismo ilimitado de una clase sobre las otras (Marx, 2018: 205).

El modelo de Estado que la burguesía oponía al régimen monárquico no implicaba una real emancipación, sino una legitimación política de la explotación económica y del poder que en los hechos ya se ejercía al interior de fábricas y talleres. Marx destaca el carácter impropio de la República burguesa como continuidad de su afirmación de la necesidad de una independencia de la clase trabajadora en intereses y objetivos respecto de la burguesía. El comunismo, su necesaria contraparte, se refuerza como verdadera forma de la democracia de la emancipación y de la libre asociación de productores que encontrábamos en los *Manuscritos económico-filosóficos*[44].

Resulta relevante continuar identificando que el hilo conductor de la historia y de la consecuente acción humana es la pugna entre fuerzas del cambio y la conservación. Pero la experiencia concreta del desarrollo episódico de la lucha de clases muestra que entre ellas hay matices y pretendidos puntos medios. La socialdemocracia emerge como expresión de la no linealidad de los antagonismos: "el carácter peculiar de la socialdemocracia consiste en exigir instituciones democrático-republicanas, no para abolir a la par ambos extremos, trabajo y capital, sino para atenuar su antítesis y convertirla en armonía" (Marx, 2018: 222). De tal manera, mientras se profundizan las contradicciones, emergen "terceras" fuerzas que actúan como presiones pacificadoras. La disputa de la emancipación, entonces, ya no debe luchar contra las fuerzas directas del capital, sino también contra las indirectas, que mediante la atenuación del conflicto conservan el estado de cosas vigente. La búsqueda de la pacificación se torna en intención uniformadora de las diferencias entre clases. Por esta razón es que Marx cuestiona a los demócratas que "lo que ellos representan es el interés del *pueblo*. Por eso, cuando se prepara una lucha, no necesitan examinar los intereses y las oposiciones de las distintas clases. No necesitan ponderar con demasiada escrupulosidad sus propios medios" (Marx, 2018: 225). Al reivindicar la especificidad del sujeto-clase en contraposición al pueblo se clarifica un medio concreto de acción, una vía de análisis de las tensiones sociales que contiene al mismo tiempo una superación real de ellas. Al diluirlas y uniformar el sujeto no hay contrapropuesta para el presente, sino una particular forma de resistencia a la transformación.

Marx incita a pensar el desarrollo del proletariado en el seno mismo de la lucha a partir de esta no linealidad, por lo tanto, en ruptura con cualquier concepción de progreso. La definición de las

[44] Hay quienes, como Abensour (1997) o Castro Gómez (2018), postulan dos etapas fácilmente diferenciables en el pensamiento del joven Marx. Una republicana, que aspiraría a desarrollar la cualidad humana dentro de un Estado regido por su razón, y otra propiamente comunista. Consideramos que el presente recorrido evidencia que el horizonte de la emancipación para Marx nunca se desarrolló al interior de los límites de la legislación burguesa, aún antes de abrazar el comunismo como estructurante político-metodológica.

revoluciones obreras anteriormente mencionada, donde ellas vuelven continuamente sobre sí mismas, conlleva una necesidad de avanzar hacia un objetivo que es necesario, pero incorporando la contradicción y los vaivenes como la forma que adopta ese proceso. Los objetivos propios de cada sujeto interventor en la lucha de clases están asimismo sujetos a las vicisitudes del período. Por esta razón, las demandas democráticas condensadas en los puntos programáticos del *Manifiesto Comunista* eran "transformaciones democráticas que no rebasaban el nivel del régimen burgués" (Bambirra y Dos Santos, 1980: 37). Tras el proceso de 1848, entonces, el programa es otro. En artículos y circulares internas de la Liga de los Comunistas[45] mencionan, por primera vez, la noción de la revolución permanente, que

> puede entenderse fundamentalmente como el procedimiento mediante el cual la clase obrera, en condiciones en que es minoritaria y no puede determinar el conjunto de un proceso revolucionario cuyo contenido es fundamentalmente democrático, puede, a través de una intensa y correcta participación en él, por un lado, profundizar la revolución democrática y, por otro, impedir la estabilización de la pequeña burguesía en el poder, abriendo el camino hacia la revolución socialista (Bambirra y Dos Santos, 1980: 46).

El 18 Brumario de Luis Bonaparte pretende llevar a la práctica y mediante el análisis historiográfico este programa propuesto, que consiste por sobre todas las cosas en que la clase trabajadora encuentre un lugar para sí y sus demandas en la totalidad política. Haber atravesado el proceso insurreccional permitió que el método marxiano ajuste sus formas concretas a las determinaciones histórico-políticas y desarrolle con centralidad la autonomía de intereses como condición necesaria de la subjetividad política. El antagonismo adquiere matices y con ellos se inscribe en tendencias generales que enmarcan la acción humana. Este último período es una pieza fundamental para comprender el modo en que se efectúa el paso de la dialéctica como explicación de los fenómenos y su relación con el pensamiento humano hacia la dialéctica en estado práctico transformativo. El Marx organizador político se apoya en el Marx filósofo para construir una teoría unitaria de la praxis.

Conclusiones

Durante los tres capítulos que comprenden la presente investigación hemos rastreado la construcción de un método de análisis y transformación de la realidad en una selección histórico-política de la obra de Marx. Encontramos que la pretensión metodológica inicial del autor de conjugar la teoría y la práctica en un mismo esquema interpretativo se desarrolla progresivamente y termina de realizarse con la intervención política directa en los procesos insurreccionales de su época. La principal tarea de Marx en esta formulación propia e inicial de la dialéctica es la de articular los elementos dinámicos de la realidad [*Wirklichkeit*] en un "sistema" único que acepte el movimiento, se ancle en la negatividad como impulso de cambio y se diferencie de la estructura hegeliana de lo real y de la historia. El elemento que se

[45] Ver la "Circular del Comité Central a la Liga de los Comunistas" [1850] en Marx, K. y Engels, F., *Las revoluciones de 1848* (2006). Fondo de Cultura Económica.

encuentra a la base del método marxiano es la constante pugna entre fuerzas contradictorias que constituye el movimiento de lo real. A lo largo de esta investigación identificamos que ese devenir mediante tensiones puede adoptar tres formas diferentes, la ontología, la lógica y la praxis transformativa, y seguir siendo un mismo proceder fenoménico. Este proceder es la dialéctica, que en su triple consideración constituye una totalidad ordenada donde la praxis humana es un motor preeminente.

En la primera dimensión rastreamos una pretensión ontológica en Marx, para lo que resultó necesario retrotraernos a los escritos de su juventud, donde la pregunta filosófica todavía aparecía por sí misma y no como parte del planteo social y político. En *Manuscritos económico-filosóficos* encontramos el establecimiento de la forma de lo real como una estructura dinámica donde sujetos y objetos mutan permanentemente, inscriptos en una matriz de fuerzas en tensión. Esta forma vale tanto para las relaciones sociales como naturales, y será la que determine la interrelación de los elementos que se condensan en las siguientes dimensiones. El hilo conductor entre las relaciones propias de los hombres y las ajenas a nosotros es la capacidad humana de aplicar un gasto de energía sobre la realidad circundante para transformarla, es decir, el trabajo. Identificamos que Marx contribuye a la perspectiva de Hegel sobre el trabajo con su visión del carácter bifacético de la actividad humana. Al mismo tiempo que constituye la base de nuestro ser genérico, si se dirige hacia objetos que nos resultan ajenos, el trabajo mismo puede resultar motor de la "desrealización".

La dualidad del trabajo, que es al mismo tiempo potencia positiva y negativa, dirige la estructura total del ser del hombre en tanto productor del mundo que habita. Las contradicciones son inherentes al "ser genérico" humano, puesto que el trabajo en sus ambas consideraciones se objetiva sólo socialmente. La estructura del trabajo y su función en el devenir de la historia resulta determinante, por lo tanto, de la forma que adopte la sociedad. En el régimen de la propiedad privada, donde el trabajador no recibe el fruto de su trabajo sino por medio de la apropiación capitalista y el sometimiento al esquema del intercambio mercantil, la actividad laboral resulta ajena ("alienada"), e igualmente impropia resulta la formación social resultante. En este análisis Marx no se restringe a interpretar el sentido de la desposesión y la enajenación de los hombres, sino que adopta un rol propositivo: el comunismo aparece como la "superación positiva" de la estructura social y productiva vigente. Recupera la *Aufhebung* [superación] hegeliana para establecer que la actividad del hombre, en la medida en que suprime el actual estado de cosas, construye uno alternativo en un mismo movimiento. En este punto, el carácter teórico-práctico de su método está garantizado por la función articuladora que cumple la concepción del trabajo. Es la categoría ontológica que prueba el rol humano en el devenir, y al mismo tiempo el instrumento para la real transformación del hombre mismo y del mundo que habita.

Esta conjunción de teoría y praxis ocupa un lugar central en la segunda dimensión, donde buscamos comprender la dialéctica en la estructura del pensamiento humano. En *Tesis sobre Feuerbach,* esta cuestión

es central, ya que es en este escrito donde Marx establece como condición necesaria para el conocimiento de la realidad la capacidad de crearla y modificarla. En la medida en que esta realización activa subvierte las circunstancias en que el ser humano se desarrolla a sí mismo y a su actividad, aquélla se convierte en "*praxis* revolucionaria". En la exégesis de *Miseria de la Filosofía*, encontramos una profundización del sentido político de esta *praxis* necesaria, y se asocia a la emancipación del conocimiento. En la medida en que la actividad material se encuentra alienada, también las categorías lógicas que rigen nuestro pensamiento están históricamente determinadas por las condiciones sociales y económicas, debido a que en Marx no hay una separación ontológica entre la actividad material y la intelectual.

No es casual que la dinámica de la realidad y la del pensamiento sigan una misma estructura. En *Miseria de la Filosofía*, Marx delinea la primera aproximación explícita a un método, y establece como necesidad la organización de las categorías en un "sistema" ordenado. La matriz de fuerzas antagónicas que quedó expuesta anteriormente funciona como base para el establecimiento de este método, fundado en la contradicción. Marx rompe con toda linealidad acumulativa de la ciencia tradicional y postula una alternativa desde la categoría de "totalidad" como principio ordenador. El conocimiento se construye, entonces, en la formulación de leyes cualitativas, sostenidas en la experiencia práctica y que, una vez establecidas como tendencias, retornan necesariamente a ella.

Nos propusimos atender a este retorno a la práctica, y por esa razón culminamos con una dimensión enteramente dedicada a ella y sus consideraciones político-transformadoras. Mediante el análisis del *Manifiesto Comunista* logramos sistematizar la tendencia constante al antagonismo y la ruptura con la linealidad progresiva en una específica concepción de la historia humana. En la perspectiva de Marx, lo que impulsa el devenir de las relaciones humanas en el tiempo es la pugna entre las clases sociales, que tienden a resolverse mediante saltos abruptos que permiten la transformación cualitativa de un momento histórico en otro. Marx identifica este giro con la "revolución", que trastoca la totalidad de las dimensiones que atañen al hombre, es decir, parte de una reorganización estructural del trabajo como creación de lo real y determina las múltiples correlaciones entre fenómenos y las categorías científicas necesarias para entenderlos. Comprendemos, de esta manera, que la dimensión de la *praxis* transformadora cierra la primera formulación de la dialéctica en tanto organiza la realidad inmediata y futura dentro de la totalidad de sentido que reconstruimos.

Sin embargo, el sistema marxiano no se completa si no remite a la insurrección prácticamente realizada, que es la forma final que adquiere su método. Para incorporarla nos remitimos al *18 Brumario de Luis Bonaparte*, su estudio nos permitió concluir que la práctica política ejerce influencia en el desarrollo metodológico, y que exige su permanente apertura al cambio. En este sentido, la dialéctica aparece como una confluencia de múltiples temporalidades, donde pasado, presente y futuro interactúan en el análisis de lo real y, principalmente, en su modificación activa. El comunismo, finalmente, se

consolida como eje estructurante del pensamiento marxiano en tanto presupone el objetivo necesario para completar el proceso inicial de recuperación del trabajo y, en consecuencia, de la esencia genérica humana.

Es posible afirmar, tras este recorrido por el método marxiano de análisis y transformación de la realidad, que la presente investigación no se encuentra cerrada. En primer lugar, porque dejamos planteada la formulación inicial de la dialéctica, que se profundiza y perfecciona en los años subsiguientes de la vida de Marx y de su estrecha relación con Engels y con el devenir de la lucha de clases. En segundo lugar, porque enmarcamos el retorno al marxismo como corriente político-hermenéutica en un contexto de crisis del modelo capitalista. En la medida en que el desarrollo ideológico de las clases dominantes permanezca signado por la imposibilidad de establecer una hegemonía internacional, como la que sostuvo en la última década del siglo XX, permanecerá vigente la recuperación de la alternativa de la clase obrera como un deber inconcluso de la historia. En palabras de Trotsky,

> Las cuestiones de la competencia, de la concentración de la riqueza y del monopolio llevan naturalmente a la cuestión de saber si en nuestra época la teoría económica de Marx no tiene más que un simple interés histórico -como, por ejemplo, la teoría de Adam Smith- o si sigue teniendo verdadera importancia. El criterio para responder a esta pregunta es simple: si la teoría estima correctamente el curso de la evolución y prevé el futuro mejor que las otras teorías, sigue siendo la teoría más adelantada de nuestra época, aunque date ya de muchos años (Trotsky, 2020: 48).

De acuerdo a lo expuesto, consideramos que la correcta estimación del curso de la evolución de las sociedades permanece con plena vigencia, en tanto las tendencias contradictorias de los sujetos en tensión se siguen agudizando frente a la crisis planetaria, el deterioro de las condiciones de vida, las guerras imperialistas y el estancamiento de la economía mundial que los Estados no han podido resolver ni siquiera con el enorme incremento del plusvalor que implica la modalidad de trabajo precario. Volver a Marx se presenta, entonces, como una exhortación positiva: recuperar para las grandes mayorías el derecho a imaginar una alternativa a la crisis capitalista del presente.

Bibliografía

Fuentes primarias

En alemán:

Marx, K. (1982a), *MEGA2 I.2 Karl Marx, Artikel · Entwürfe. März 1843 bis August 1844.* Dietz Verlag.

Marx, K. (1982b), Ökonomisch-philosophische Manuskripte (Erste Wiedergabe). In *MEGA² I.2 Karl Marx, Artikel · Entwürfe. März 1843 bis August 1844* (pp. 187–332). Dietz Verlag

Marx, K. y Engels, F. (1981), Werke, Institüt für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Dietz Verlag Berlín.

Marx, K. (1979) I/6 MEGA² Karl Marx/Friedrich Engels: Werke, Artikel, Entwürfe, Januar 1846 bis Februar 1848

Marx, K. (1975), *MEGA² I.1 Karl Marx, Artikel · Literarische Versuche bis März 1843*. Dietz Verlag.

En español:

Marx, K. (2015a). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Colihue.

Marx, K. (2015b). Tesis sobre Feuerbach. In H. Tarcus (Ed.), *Antología* (pp. 107–111). Siglo XXI Editores.

Marx, K. (2018). El 18 Brumario de Luis Bonaparte. In *Revolución* (pp. 193–284). Ediciones IPS.

Marx, K. (2021). *Miseria de la Filosofía*. Siglo XXI Editores.

Marx, K., y Engels, F. (2014). *El Manifiesto Comunista*. Ediciones IPS.

Fuentes secundarias

Abensour, M. (1997). *La democracia contra el Estado*. Colihue.

Althusser, L., y Balibar, É. (2004). *Para leer "El Capital."* Siglo XXI Editores.

Bambirra, V., y Dos Santos, T. (1980). *La estrategia y la táctica socialistas. Vol. I*. Editorial Era.

Bensaïd, D. (2002). Leaps! Leaps! Leaps!: Lenin and Politics. *International Socialism, 95*.

Bensaïd, D. (2013). *Marx intempestivo*. Ediciones Herramienta.

Candioti, M. (2014). El carácter enigmático de las Tesis sobre Feuerbach y su secreto. *ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política*, *50*, pp. 45–70.

Casanovas Romeu, P. (1985). Crítica bibliográfica a "Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales de Manuel Sacristán". *Anuario de Filosofía Del Derecho*, 445–457.

Castro Gómez, S. (2018). Marx y el republicanismo plebeyo. *Nómadas, 48*, pp. 13–31.

Chasin, J. (2015). *Ontología y método*. Ediciones Herramienta.

Claudin, F. (1985). *Marx, Engels y la revolución de 1848*. Siglo XXI Editores.

Clausewitz, C. von. (2010). *De la guerra*. El Espejo.

Colletti, L. (1982). *La superación de la ideología*. Cátedra.

Colmenares, K. (2023). El método de Marx y la inversión de la dialéctica. *Tabula Rasa*, *48*, pp. 160–200. https://doi.org/https://doi.org/10.25058/20112742.n48.06

Dos Santos, T. (1967). El concepto de clases sociales. *Anales de La Universidad de Chile*, pp. 81–116.

Dri, R. (2019). *El movimiento dialéctico*. Editorial Biblos.

Expósito, J. (2021). Atravesar la dialéctica del capital. El encuentro de Marx con el método en estado práctico. *Praxis Filosófica*, *52*, pp. 99–118. https://doi.org/10.25100/pfilosofica

Feuerbach, L. (2006). *La esencia del cristianismo*. Claridad.

Fineschi, R. (2013). *Karl Marx*. Il Ponte.

Flügel-Martinsen, O. (2009). Entfremdung und Subjektivität bei Marx. Zwei konkurrierende Denkwege?, *Marx-Engels Jahrbuch*. De Gruyter.

Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta.

González Rojo, E. (1985). *Epistemología y socialismo*. Editorial Diógenes.

Grosfoguel, R. (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade (Santiago)*, *21*, pp. 29–47.

Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la Lógica* (F. Duque (ed.)). Abada Editores/UAM Ediciones.

Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del espíritu* (G. Leyva (ed.)). Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawm, E. (1979). *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*. Editorial Crítica.

Hobsbawm, E. (2011). *La era de la revolución 1789-1848*. Crítica.

Kohan, N. (2011). *Nuestro Marx*. Amauta Insurgente.

Labriola, A. (2004). *Del materialismo histórico*. Editorial Antídoto.

Lenin, V. I. (1973). Una gran iniciativa. In *Teoría marxista de las clases sociales*. Nativa Libros.

Lenin, V. I. (1976). El socialismo y la guerra. In *Tres artículos de Lenin sobre la guerra y la paz*. Ediciones en lenguas extranjeras.

Litvinoff, D. (2009). El concepto de historia de Hegel a Marx. *Actas de XII Jornadas Interescuelas, Universidad Nacional Del Comahue*.

Löwy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Ediciones Herramienta/El Colectivo.

Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clase* (M. Vedda (ed.)). Razón y Revolución.

Lukács, G. (2016). *Ontología del ser social. El trabajo* (A. Infranca y M. Vedda (eds.)). Ediciones Herramienta.

Luxemburg, R. (2014). *Reforma o revolución*. La Bisagra.

Martín, F. N. (2023). *Ilustración sensible. Hacia un giro materialista de la teoría crítica*. Ediciones IPS.

Marx, K. (1982). Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia” por un prusiano. *Marx, escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica.

Mondolfo, R. (1959). *El pensamiento antiguo, Tomo I*. Losada.

Musto, M. (2016). El Mito Del Joven Marx en las Interpretaciones de los Manuscritos económico-filosóficos 1844. In E. Concheiro y J. Gandarilla (Eds.), *Marx Revisitado: posiciones encontradas* (pp. 21–58). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM.

Pinkard, T. (2002). *Hegel. Una biografía*. Acento.

Proudhon, J. P. (1975). *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*. Ediciones Júcar.

Renault, E. (2017). *Marx y la filosofía*. Prometeo.

Riazanov, D. (1973). *Notas al Manifiesto Comunista*. Editorial Aquarius.

Riazanov, D. (2012). *Marx y Engels*. Ediciones IPS.

Rorty, R. (1990). La historiografía de la filosofía: cuatro géneros. In *La filosofía en la historia* (pp. 69–99). Paidos.

Sacristán, M. (1983). *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y materiales*. Icaria.

Sánchez Reulet, A. (1939). Introducción a la dialéctica kantiana. *Humanidades, Universidad Nacional de La Plata*, *22*, pp. 227–240.

Sánchez Vázquez, A. (1983). *Ciencia y revolución*. Alianza.

Traverso, E. (2022). *Revolución. Una historia intelectual*. Fondo de Cultura Económica.

Trotsky, L. (2018). De un arañazo al peligro de gangrena. *Su moral y la nuestra - En defensa del marxismo*, Ediciones IPS.

Trotsky, L. (2020). *El marxismo y nuestra época*. Ediciones IPS.

Vedda, M. (2016). Introducción a la Ontología del ser social. *Ontología del ser social* (pp. 9–30). Ediciones Herramienta.

Vedda, M., y Infranca, A. (2012). *La alienación: historia y actualidad*. Ediciones Herramienta.